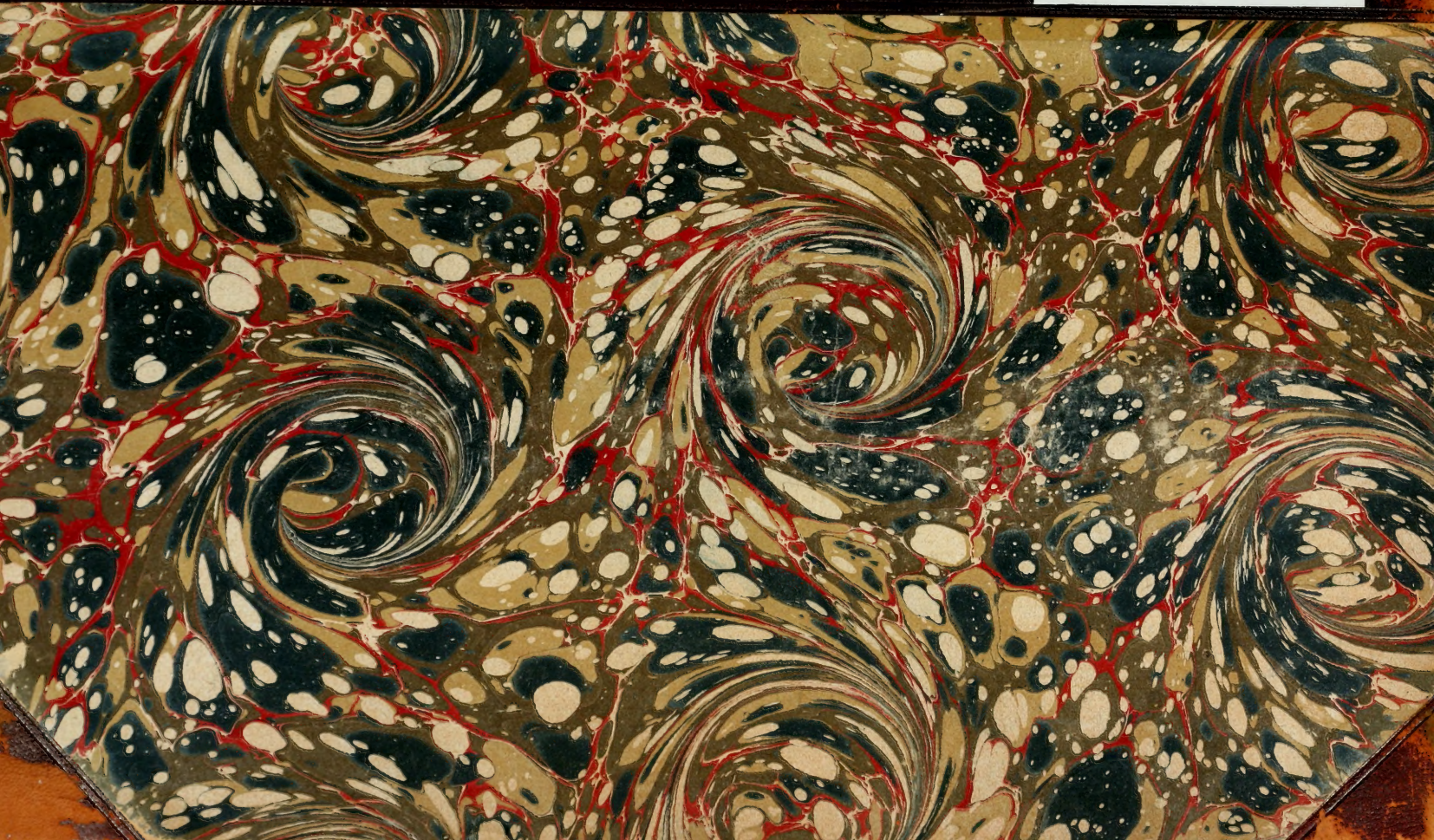
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 03988 8300



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diephilosophieh01lass

LGr
H532
.YL

Heraclitus, of Ephesus

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

1380

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

23808
15/7/92

Vorwort.

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergiebt, hat sich das horazische nonum prematur in annum, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει —

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiedergegeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere bedürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein" gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythagoräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelobt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Bernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen". (Und gerade der Punkt, den Bernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale ἐκπύρωσις — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.)— Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst

abschreckend wirken mochten. Denn freilich liegen diese bei keinem der vorplatonischen Philosophen auch nur entfernt in demselben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum selbst vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen", und bekannt ist die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich sei, was er aus dem Werke des Ephesiers verstanden, und so glaube er auch, daß gleich trefflich sein werde, was er nicht verstanden; aber es bedürfe eines delischen Schwimmers, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja selbst platonische Stellen sind vorhanden, in welchen dieser Meister der griechischen und genaue Kenner der heraklitischen Philosophie auf die Räthselhaftigkeit derselben hinweist. War diese so groß in einer Zeit, wo die Schrift des Ephesiers noch in Aller Händen war, war sie sogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in seiner Jugend selbst Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteristische Eigenschaft derselben hervorgehoben zu werden — wie sollte man sich heut, wo diese Schrift untergegangen und nur kurze Bruchstücke derselben auf uns gekommen sind — so leicht der Hoffnung hingeben, diese Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an diese Bruchstücke selbst heran, so fühlte man sich sofort mächtig ergriffen durch den seltsamen und tief gedankenvollen Ton, der fast aus jedem derselben dem Forscher entgegenwehte, aber ebensosehr durch die Schwierigkeit dieser, wie es scheinen mußte, vieldeutigen speculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichterstatter, als zu einem Leitfaden des Verständnisses, zurückgeworfen. Hier aber mußte man fast fürchten, in einem Meer des Irrthums sich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widersprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht diese Angaben selbst bei den besseren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverständniß heraklitischer Philosophie nicht viel jünger war, als sie selbst. Und stand dies so — welche Gewähr, von den scheinbar mehr zusagenden Berichten nicht vielleicht umsomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den wesentlichsten Täuschungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftstellern, welche am meisten ein tieferes Studium des Ephesiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belasten

Mode geworden war, während bei den Anderen, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu schenken — den Stoikern und den aus ihnen schöpfenden Berichterstattern — offenbar mit den heraklitischen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, sie in ihrer wahren Natur und Beschaffenheit zu erfassen, doch die allgemeine Thatsache ihres Eingetretenseins nicht übersehen werden konnte. Und schon die abstracte Terminologie, in welcher in Allem, was stoischen Quellen entflossen ist, die heraklitischen Philosopheme auftreten, mußte daran verzweifeln lassen, in ihnen einen sichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philosophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck selbst und seine sprachliche Wurzel zum Verständniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philosophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meisten an der Erfüllung jenes allgemeinen Gesetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Bestimmungen überzuführen; einer Philosophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbestimmungen die eigenthümliche Mittelstellung einnimmt, daß ihr die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes noch ebenso wesentlich ist, als die von ihr selbst mit ihm vorgenommene und nur mit Hülfe jener Primärbedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung desselben zum geistigen Begriff. — Schienen endlich doch selbst jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechische Philosophie als Musterzeugen und gleichsam als kanonische Quellen gelten müssen, schienen doch selbst bis jetzt Plato und Aristoteles in Widerstreit mit einander in Bezug auf einen so hauptsächlichen und das gesammte System der heraklitischen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die ἐκπύρωσις zu sein. War dies aber der Fall, — und Aristoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo sollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß so große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, so nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emsigsten monographischen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'sche Darstellung hatte noch eine

sehr reichliche Ausbeute desselben zu gewinnen übrig gelassen — hervorgesucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe gestellt wurde, sich an der Totalität des vorhandenen Stoffs zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größesten unserer Philologen und Philosophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit sichtlicher Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen besprochen, Herakleitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weise, für welche die Geschichte weder der vor- noch der nachplatonischen Philosophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit sieben Siegeln für uns geblieben ist! So kam es, daß man nicht nur die wesentlichsten Theile seiner Philosophie ganz übersehen, die wahre Tiefe seines Logosbegriffes, die Bedeutung seiner unsichtbaren Harmonie, sein Verhältniß zum religiösen Geiste, die wirkliche Natur seines Elementarprocesses und seiner principiellen Bewegung, sowie sein genetisches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platonischen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im ontologischen und physischen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwickelung gebracht haben —) nebst so vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem diesen auch die wahre Bedeutung Heraklits und seine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geschichte des Gedankens nicht erfaßt hat, — sondern daß man selbst in Bezug auf den eigentlich physischen Theil seiner Philosophie, mit welchem man sich bisher fast ausschließlich zu schaffen machte, gerade den wesentlichsten Inhalt derselben, die Function seiner Sonne und seine wahre, mit so grandioser Consequenz von ihm durchgeführte systematische Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, so schwer derartige Geständnisse zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philosophie des Ephesiers immer noch fast eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unsicherheit bewegte

man sich gerade von competentester Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitische Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitischen Stelle aus — daß uns dieser Satz beinahe unverständlich ist; wer wollte es anders erwarten von dem, welchem schon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte?" — Und ebensowenig wurde hierin durch das Erscheinen des Schleiermacher'schen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demselben gesteht nicht nur Gottfried Herrmann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchstück aufgestellten Conjectur: „Nisi fallor – nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.", sondern selbst ein so großartiger und geistvoller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Ephesier gerade ein so specielles Studium gewidmet hatte, ihn so häufig gelegentlich bespricht und sogar einst eine Herausgabe seiner Fragmente versprochen hatte, ruft aus, als er in seiner Anzeige der „Schriften christlicher Philosophen über die Seele" (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleitos zu sprechen kommt: „Bei diesem tiefen Denker ist man jedesmal in Verlegenheit, seine wahre Meinung auszumitteln!" —

Wir haben uns gestattet, die großen Schwierigkeiten unserer Aufgabe deshalb hervorzuheben, weil sich aus denselben ein erster und fast nothwendiger Uebelstand für die Form unserer Darstellung ergiebt, für welchen wir die Indulgenz des Lesers in Anspruch zu nehmen wünschen.

Es wird nämlich nach dem Gesagten von selbst erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Ephesier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen" zu entreißen, sich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwischen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweisen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir gestehen, daß wir uns, wo uns solche Gefahr zum Bewußtsein kam und eine Wahl geboten schien, mindestens wenn es sich um Fundamentalpunkte handelte, meist eher für das Zuviel als die

levior culpa entschieden haben; hauptsächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darsteller veranlaßt werden kann, das entgegengesetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und somit Nachtheil für die Sache nach sich ziehen konnte.

Aus dem Grundsatz, für das Verständniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitischen Stoffes als Prüfungs-Maaßstab aufzustellen, mußte sich, wenn die Rudera dieses Verfahrens auch der Hauptsache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch selbst für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und besonders Rückverweisungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darstellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfasser für so nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher diese Rückbeziehungen verbunden waren, sie noch bedeutend hätte vermehren müssen, wenn er sich nicht entschlossen hätte, sie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unseren Philosophen eigenthümlicher Umstand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darstellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes selbst seinen Nachweis finden, wie die Philosophie des Ephesiers zum erstenmal wahrhaft *System* ist, insofern nämlich ihr principieller Gedanke ebensosehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Physik ist und von Herakleitos auch mehr oder weniger nach *allen diesen Gebieten hin* ausgeführt worden ist. Es wird aber daselbst zugleich seine Auseinandersetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit diese verschiedenen Adern des Geistes bei Heraklit zwar bereits alle *vorhanden* sind, ihm aber noch ungesondert in das Eine und göttliche Leben seines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entstand hieraus die Pflicht, seine Philosophie — immer festhaltend, daß in ihr selbst nicht einmal die begrifflichen Unterschiede dieser Gebiete zur systematischen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abschnitte der Ontologie, der Physik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwickelung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, assertorisch vorauszunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur *mählich* die ganze Tiefe ihrer Bedeutung aufrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwickelung des Logosbegriffs ꝛc. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzufügten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

sind, sondern vielmehr hauptsächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wissenschaftlichen, gedankenmäßigen Auffassung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache selbst schien. Mindestens glauben wir im Stande zu sein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche schwerlich hätten entstehen und Geltung gewinnen können, wenn man sich immer dieses Verfahren zum Grundsatz gemacht hätte. —

Ein polemischeres Aussehen vielleicht, als wir selbst wünschten, hat die Darstellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt sahen, entgegenstehende Ansichten und Auffassungen der bisherigen Bearbeiter des Epheſiers anzuführen und mehr oder weniger umständlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter ꝛc. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Bescheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverständnisse und irrige Ansichten weder durch plausible Gründe, noch das Gewicht eines solchen Namens unterstützt waren, schien es uns gestattet, sie schweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenschaftsablage über die Form unserer Darstellung zu sagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange seiner Darstellung (p. 321): „Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstücken, einen Kranz geschickt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wissen können von der Weisheit des Epheſiers". Wenn Schleiermacher in diesen Worten an den Tag zu legen scheint, daß er selbst sich dieses Ziel kaum gesteckt habe, so müssen wir nicht nur gestehen, daß wir demselben allerdings nachgestrebt haben, sondern daß selbst dies Ziel uns doch nur als ein nebensächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unsere eigentliche Aufgabe — wir müssen es

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maaßstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung.

Einen Beitrag zu dieser Entwickelungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Herakleitos in diesem gesetzmäßigen Processe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nacheiferten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist." Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem ἱερὸς γάμος der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen

Gesellschaft als eine isolirte Disciplin für sich geschrieben, sondern alle in ihrer concreten Wechselwirkung in dem Pantheon des historischen Geistes — und so erst in ihrer lebendigen Entstehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargestellt werden. Wenn aber die Geschichte der Philosophie wie alle geschichtliche Entwickelung von innern und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird, wenn irgendwo, so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz der Entwickelung des Erkennens mit dem Gesetze der Erkenntniß selbst zusammenfallen müssen.

In dem vorher Gesagten ist aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geschichte der Philosophie als des wissenschaftlichen, sich begreifenden Gedankens nicht nur eine Continuität für sich ist in dem aparten Himmel des ideologischen Bewußtseins, sondern diese Continuität selbst sich erst vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philosophie zu dem populären, vorstellenden Bewußtsein und den von ihm ausgefüllten Kreisen der Wirklichkeit einnimmt. Diese Stellung ist die gedoppelte, daß die Philosophie in diesem vorstellenden Bewußtsein die Basis hat, aus welcher sie sich ablöst und entwickelt, und daß sie ebenso ihrerseits selbst wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederschlägt, — ein Zusammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindestens anzudeuten hatten. Die erstere Seite dieses Zusammenhanges ist es, welche vorzüglich schon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philosophie wenigstens nicht von der Religionsgeschichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche sich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verschafft hat. Diese Seite nöthigte auch uns, auf die Untersuchung des Verhältnisses Heraklits zu den orientalischen Religionen einzugehen. Mindestens was unsern Philosophen betrifft, ganz abgeneigt der Art dieses Zusammenhangs, welche man wieder neuerdings von verschiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte sich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß Heraklits zu den verschiedenen Religionskreisen ergeben, eine Ansicht,

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Bernays im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „„ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt““ — mit diesen Worten giebt sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren". Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebensosehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig sich die Stoiker in einem solchen Verhältniß zu den heraklitischen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieser dargelegten Gesichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichsten Beschränkung, der Darstellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philosophen ohne Vorgang ist. — Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleitos, der, selbst abgesehen von seiner philosophischen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität seines Geistes anticipando Erkenntnisse aussprach, welche es der Physiologie im modernen Sinne des Wortes um so viel später erst zu bestätigen gegeben war! —

Endlich ist hier der Ort, meinen anerkennendsten Dank dem Curatorium der Kgl. Universitätsbibliothek zu Bonn und insbesondere noch dem Oberbibliothekar derselben, Herrn Prof. Dr. Ritschl, auszusprechen für die so liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieselben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düsseldorf, meinem Wohnorte hin, gestattet haben.

Und so schließen wir denn, zu der Darstellung selbst übergehend, diese Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Boeckh's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiste aufgefaßt, wer in sinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Herakleitos!"

Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverstandenes Wort, deutend nach ältestem Sinn"

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu diesem Zwecke gescheut haben, — so viel wird sich, glauben wir, jedem Sachkenner von selbst aufdrängen.

Berlin, im August 1857.

Der Verfasser.

Inhalt des erſten Bandes.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Seite

Erſtes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt. 1

Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zuſammenhang Heraklits mit orphiſchen und orientaliſchen Religionslehren. Seine Darſtellungsweiſe und Form. Sein philoſophiſcher Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältniſſes deſſelben zu ſeinen Vorgängern. 12

Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitiſchen Syſtems. 45

Hiſtoriſcher Theil.

Fragmente und Zeugniſſe.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegenſatzes. 71

§ 2. Fortſetzung. Die Harmonie. 90

§ 3. Bogen und Leyer. 105

§ 4. Der Streit. Die Dike. 115

§ 5. *Ὁδὸς ἄνω κάτω.* 128

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß. 143

Seite

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß. 155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg. 180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. 190
§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise. 204
§ 11. Theologie. Fortsetzung. 243
§ 12. Der Fluß. 286
§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine. 305
§ 14. Der Logos. 322
§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weise. Das von allem Getrennte. . . . 335
§ 16. Die Δίκη. Das persische Darstellungssubstrat. Der Logos als Wort (Verbum). 350
§ 17. Unterschied der Δίκη und Εἱμαρμένη. 374

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Erſtes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philoſophie und des griechiſchen Geiſtes überhaupt iſt es vom größten Intereſſe, den Uebergang von der ioniſchen Naturphiloſophie in die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras zu beobachten. Die ioniſche Philoſophie, d. h. diejenige Stufe der Philoſophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden iſt, gelangt dazu, dieſe *ihrem eigenen Innern und Bedeutung* entgegengeſetzte Form zu tilgen, und ſich *als das*, was ſie vorerſt nur *an ſich* war, als *reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken* zu erfaſſen.

Dieſen Uebergang nun, mit welchem die ioniſche Philoſophie es vollbringt, das ſinnliche Sein von ſich abzuarbeiten und den Gedanken aus ſeiner Gebundenheit im Naturdaſein loszulöſen, bezeichnet uns in ſeiner *höchſten* Form, aber *noch innerhalb ihres eigenen Princips und Kreiſes*, Heraklit.

Das Hauptſächliche bei Heraklit iſt zunächſt das, daß hier zum *erſtenmale der formale Begriff der ſpeculativen Idee überhaupt* — die Einheit des ſich Entgegengeſetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den *abſtracten Begriff des Speculativen überhaupt* nennen können, iſt das Centrum heraklitiſcher Lehre.

Ehe wir aber zu der Entwicklung dieſes ſeines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältniſſes ſeiner Philoſophie zu ſeinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Ueberſicht der über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περὶ φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach [1]).

Zu der Zurückführung des Titels: „*Μοῦσαι*“ (Diog. Laert. IX. 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit „Jonische Musen, *Μοῦσαι Ἰάδες*“, bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen „der Chor der ionischen Musen“, *ὁ χόρος τῶν Ἰάδων* (*Μουσῶν*) genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoß und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Exegeten fand. Beson-

---

1) Befremdlich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περὶ φύσεως* nur noch Eines, „Zoroaster“ betitelt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wytt. weder mit Reiske *Ηρακλείδου* lesen, noch Fabricius Vorschlag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. O. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων**).

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: „*περὶ φύσεως*“ geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Gründen kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III, 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphyr. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου κτλ.* und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX, 7.) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα· ἠγριωμένοι καὶ μεγαλόφρονες*).

---

*) Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Lesart *Ἡρακλείδου* sichergestellt.

ders die stoische Schule, die ihre ganze Physik, und wie wir sehen werden, nicht nur diese, ihm entlehnte, mußte ein großes Interesse daran nehmen, das Andenken an seine Philosophie aufzufrischen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen seine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weitesten Spielraum bot, den möglichst engen Zusammenhang zwischen seiner und ihrer Lehre herzustellen, ein Bestreben, wobei, wie sich später deutlich zeigen wird, sehr oft der eigenthümliche heraklitische Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, so daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit cursiren.

Solche Verwischung seines eigenthümlichen Sinnes mußte schon deshalb stattfinden, weil nun seine Sätze in stoischer Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn stets da Vorsicht zu üben ist, wo uns heraklitische Philosopheme in dieser Form begegnen.

Als Exegeten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX, 15. zuerst: Antisthenes, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cynischen Schule für identisch halten will. Er übersieht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antisthenes den „Heraklitiker" (Ἡρακλείτειος) nennt, den er von jenem Chorführer der Cyniker abscheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 13 p. 816: Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός, (leg. Ἡρακλείτειος) τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα[1]). Ob er ihm aber eine besondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermißt, gewidmet hat, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn blos in den Diadochen (cf. Diog. L. IX, 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Exegesen des Heraklit schrieb. — Dann

Kleanthes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälschlich berichtet, sondern der Assier, wie ihn Bake ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII. 168. verbessert, der stoische Verfasser des Hymnus auf den Zeus. Dieser schrieb (cf. VII, 174.) ebenfalls Exegesen.

---

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich sagt (Museum der Alterthumswiss. p. 319), er sei nichts destoweniger geneigt, den Antisthenes hier für identisch mit dem Cyniker zu fassen, so läßt sich dies um so weniger halten, als unser Antisthenes hier offenbar auch der Verfasser der Diadochen ist, die Diog. L. unter seinem Namen erwähnt (cf. IX, 6. und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antisthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. so ausführlich aufzählt, keine solche Schrift angeführt wird.

Sphairos, der Stoiker, schrieb (cf. VII. 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pausanias „ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτίστης". Nikomedes, Dionisius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythinos der Jambograph soll, wie Diog. L. IX. 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit versificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geschichte der ionischen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hexameter rühren, in denen heraklitische Sätze zuweilen angeführt werden und sich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. schreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetisch „ποιητικῶς" geschrieben, ein Irrthum, der sich selbst noch bei Bode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen diesen Werken und Exegesen ist nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitische Philosophie außer Plato und Aristoteles hauptsächlich Plutarch, Sextus Empirikus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beschaffenheit dieser Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beste nicht unbefangen hingenommen werden darf, wird später an seinem Ort gesprochen werden. Von allen Quellen die beste und lehrreichste ist Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchstücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unschätzbare Winke und Nachrichten über die Philosophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rücksicht genommen worden sein dürfte. Wir hoffen die meisten unserer Resultate gerade durch Platonische Stellen bestätigen zu können. Nur ist es Plato's Art, den Epheser nicht immer da zu nennen, wo er ihn bespricht. Vorzüglich reich an solchen lehrreichen Zügen sind einzelne Partieen des Theaetet und besonders der Kratylus! Inwiefern das in diesem Gesagte blos von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wissen, oft die Lehre des Meisters übertrieben und sie zu Consequenzen entwickelten, die so folgerichtig sie auch sein mochten, dennoch eben so sehr schon den unmittelbarsten Gegensatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird sich in der Folge näher herausstellen. Denn wir wissen genug von Heraklit, um in den allermeisten Fällen sowohl aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie heraus, als mit Hülfe anderer Zeugnisse und Beweise, mit Sicherheit entscheiden zu können, was sich auf den Meister selbst erstrecke und was nicht. Ueberhaupt, so begreiflich und berechtigt auch die Klage sein mag, daß so weniges von Heraklit auf uns gekommen sei, so ist doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei sorgfältiger Zusammenfassung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugnisse, nicht nur in der

Hauptsache den vollkommenen Begriff sowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geistigem Standpunkt, als auch von seiner Manier und Darstellungsform zu gewinnen, sondern selbst den gesammten Umriß seines durchaus fest in sich geschlossenen Systems mit Sicherheit feststellen zu können. Auffallend ist übrigens, wie höchst wenig grade die sämmtlichen Commentatoren des Aristoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philosophie des Ephesiers beibringen; doch sind sie durch Urtheile, die sie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorsicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Interessant ist es zu sehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein besonders eifriges Studium gewidmet zu haben scheinen und wenn sie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo sie seine Philosophie besprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verständniß desselben sich aber gar sehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Aristoteles, sondern auch spätere Forscher weit übertreffen.

Eine besonders reichhaltige, wenn auch mit ganz besonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit schien uns aus den Schriften der Stoiker, resp. den noch vorhandenen Resten derselben möglich zu sein. Es wird erst im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des stoischen Systems zu dem heraklitischen ist, das sich uns bei der Untersuchung ergeben hat. Hier können wir selbst auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur soviel sagen, daß die stoische Philosophie einerseits sich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das System des Ephesiers anschließt, und andrerseits doch grade den speculativen Kernpunkt desselben überall verkennt, weshalb sie nothwendig den Ephesier im Anschließen selbst wesentlich wieder alterirt. Daß es unter diesen Umständen eine eben so mögliche als schwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieselbe geglückt ist, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerst Stephanus in der poesis philosophica einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeschobenen Briefe folgen ließ[1]).

---

1) Hierzu ist seitdem ein neuer unedirter gekommen, den Boissonade Adnotatt. ad Eunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handschrift mittheilte und aus dem schon früher Politian. Miscell. c. 51. ein Stück übersetzt hatte, cf. Hemsterh.

Dann handelte über ihn Rad. Cudworth, im Syst. intellect.; Pfannerus im System. theolog. gentil. purior. Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Olearius in zwei Abhandlungen de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio Lips. 1697 und de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio 1692 (abgedruckt in Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6, p. 452 — 487).

Diese Gelehrte beschäftigt sehr die Frage, ob Heraklit ein Atheist zu nennen sei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in Thesibus de atheismo c. I, § 30 p. 80 sqq., id. in Analectis hist. phil., Halae 1706 p. 211, und endlich im Compend. hist. phil. c. I. § 12, p. 19. Ferner Brucker hist. phil. de ideis p. 129, hist. crit. phil. I, p. 1208 sqq. Lips. 1742 und Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII. p. 312 sqq. Meiners in der histor. doctrinae de deo p. 347 sqq.; id. hist. doctrin. ap. Graecos T. I. p. 619 sqq. und in der Vorrede zu T. II. p. XXI. Tiedemann, Geist der specul. Philos. T. I. p. 198. Marb. 1791 und im Syst. der stoischen Philos. T. II. p. 99 sq. und Tennemann Gesch. der Philos. Lpz. 1798. —

Besondere Theile seiner Philosophie behandelten Wesseling Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III. p. 42 sqq. Heyne Opusc. Vol. III. p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Gessner, Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I. p. 67 sqq.; cf. die Diatribe in den Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V. p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783. —

Bei weitem Verdienstlicheres leisteten Creuzer in Creuzer und Daubs Studien T. II. p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in seiner Symbolik und Mythologie bespricht, und Böckh in denselben Studien T. III. p. 6 sqq. (1807).

Nach diesen Vorarbeiten erschien Berlin 1808 im Museum der Alterthumswissenschaft I. 3 die Schleiermacher'sche Darstellung Heraklits[1]) aus Fragmenten und Zeugnissen.

---

ad. Lucian Tim. § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieser letztere Brief ist aber noch viel weniger ächt als seine Brüder.

1) Nach Schleiermacher hat man sich begnügt in den Geschichten der ionischen oder griechischen Philosophie die Resultate seiner Darstellung, ohne irgend über dieselbe hinauszugehen, kurz zusammenzufassen; so besonders H. Ritter, Gesch. der ion. Phil. p. 68—163 und Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. T. I. p. 178—188.

Mit gewohnter Meisterschaft hat dagegen Hegel in seiner flüchtigen Skizze Heraklits (Gesch. d. Phil. I. p. 301—320) einen Hauptpunkt, auf den es zunächst

Ihr Verdienst ist ein großes und steht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieses Werk und zwar in philosophischer Hinsicht sowohl wie in philologischer sehr Wesentliches zu leisten übrig gelassen.

In philosophischer Hinsicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz soviel gethan, wieviel für einen so speculativen Philosophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leisten möglich war; aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche speculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier ausführlich kritisch über das Schleiermacher'sche Werk zu verbreiten. Daher nur soviel zur einstweiligen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverständnisse im Einzelnen wie im Ganzen in innigster Verbindung stehen: Schleiermacher hat so wenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophirt, der des Werdens, der Bewegung, ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie sie die Vorstellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, sondern als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, als reine Negativität gefaßt. Ihm ist — um den Unterschied in Ein Wort zusammenzudrücken — die Bewegung nicht sowohl ἀλλοίωσις (im Sinne von bloßer Veränderung), sondern wie ja überall durch soviel Zeugnisse feststeht, schlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über dessen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in diesem Capitel aussprechen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographischen Behandlung geleistet werden konnte, diesen Punkt in seine weiteren Consequenzen zu verfolgen und so einerseits die geschlossene Abrundung des heraklitischen Systems, andererseits den tiefsten ideellen Höhepunkt desselben zu erkennen. Es ist nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Bestimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widersprechend seien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographischen Bearbeitung das heraklitische System erkannt haben würde als das was es ist, als das in sich geschlossenste System vielleicht, das uns das Alterthum hinterlassen hat. — Jener Umstand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld sein, daß Hegels Auseinandersetzung fast ohne allen Einfluß auf die späteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeschichten der griech. Philosophie geblieben ist.

dings ἐναντιορρόη[1]) d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort besser und auch richtiger übersetzen) *processirender Gegensatz*!

Der Mittelpunkt der heraklitischen Philosophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller seiner Philosopheme, ist also nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, *die Einheit des Seins und Nichtseins*, dieses *absoluten* Gegensatzes. Und zwar, was auch nicht übersehen werden darf, diese Einheit nicht als *ruhige*, sondern als *Proceß* gefaßt. Als thätige processirende Bewegung ist ihm diese Einheit *Fluß*, und als Einheit des schlechtsinnigen Gegensatzes ist sie ihm *Kampf* oder Gegenfluß, ἡ ἐναντία ῥοή wie sie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt[2]).

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsstandpunkt aus das heraklitische Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meisten grade nur von diesem Centralpunkt heraklitischer Philosophie aus ihr Licht empfangenden Partieen und Fragmente des Ephesiers nicht nur in einem gewissen Halbdunkel verbleiben, sondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig aufgefaßt und dargestellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächst als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterschied der *Form* oder vielmehr gar nur des *Wortes* erscheinen sollte, so wird sich doch auch einem Solchen später der ganze *inhaltliche* Unterschied dieser Form deutlich genug darthun; es wird sich zeigen, wie die Vorstellung den speculativen Inhalt überall und gerade da am meisten wo er in seiner innersten Tiefe auftritt, schonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologische Vollständigkeit, sowohl Hinsichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinsichts sehr wichtiger Zeugnisse, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünschen übrig, ein Bedürfniß, welchem zu entsprechen wir möglichst bemüht gewesen sind. Und manche der neu ermittelten Bruchstücke und Berichte sind grade besonders im Stande, ein vorzüglich helles Licht über unseren Philosophen und viele seiner sonst unverständlichen oder unrichtig aufgefaßten Aussprüche zu verbreiten.

---

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieses Wort ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck war, sondern nur daß seine Commentaren es ganz richtig bildeten und nur *explicite* darin das wiedergaben, was Heraklit selbst mit „τροπὴ, ἀμοιβὴ, παλίντροπος" ꝛc. bereits verband und eben so gut bezeichnete; vergl. oben die ἐναντία ῥοὴ bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴ περ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.

Das Hauptverdienst, das sich Schleiermacher erworben, besteht darin, daß er kritisch verfahren und eine Menge falscher Berichte, die wir den Alten über heraklitische Philosophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewiesen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erschüttert hat. Eine That, die um so mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft scheinbar mit der Uebereinstimmung einer Masse der angesehensten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeschriebene reale Weltverbrennung, die *ἐκπύρωσις*, die in der That ein in diesem System unmöglicher und, wie man sehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke ist, sich zu widerlegen bemüht, wie denn dieser Mann einen unbeschreiblichen kritischen Takt hatte, der ihn selbst da, wo er nicht ganz klar sah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in seiner Schärfe und Vollendung führen, theils ist diese seine Einsicht hinsichts der *ἐκπύρωσις* bei ihm nur ein loser und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconsequenz und ein Verstoß gegen seine gesammte Darstellung des Ephesiers, so daß nach ihm Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Gesch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener *ἐκπύρωσις* zurückkehren*), theils läßt ihn auch dieser kritische Takt, und gerade bei den entscheidendsten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitischen Grundgedankens nothwendig im Stich; denn gerade da, wo uns Aristoteles den speculativen Kernpunkt heraklitischer Lehre vorführt und bespricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtsein ein und dasselbe sei“ [1]), da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. and. Ort.), daß Aristoteles Ungegründetes dem Heraklit zuschiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leihe, von dem Jener nichts wisse“ und ihn „mit Unrecht so behandele, als laufe seine Meinung dem Satze des Widerspruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel seine Meinung stützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitischer Lehre ausstoßen, der die eigentliche Tiefe seiner ganzen Philosophie bildet, der die innere Seele und Quintessenz aller seiner Aussprüche ist, jedem derselben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [*ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Bestätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.: Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

geleitet werden kann! Grade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verkennung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Consequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesiers im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschnitt.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weitläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (Exp. Delph. II. p. 392. B. p. 605. Wytt.) diesen grundsätzlichsten Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 308) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltsam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Worten der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles[1]), des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im Soph. p. 242. e. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesiers erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

---

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen ἐκπύρωσις imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß ꝛc.

zusetzen.— Der eigentliche Punkt, um den es sich in dieser Discussion zwischen Aristoteles und Heraklit handelt, zeigt sich Phys. I. 2. p. 185. B.. wo Aristoteles von Heraklit sagt: „καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν" d. h. nicht daß alles Seiende Eins sei, folge aus Heraklits Philosophie, sondern daß überhaupt gar nichts sei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung", sondern eine, zwar nicht von Heraklit selbst gezogene, mit ihm sogar im Gegensatz stehende, aber doch aus seinem System dialektisch entwickelte Consequenz ist, auf die Aristoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die sich sogar schon innerhalb seiner eigenen Schule, bei den heraklitischen Sophisten, positiv herausgestellt hatte.

Doch wird und kann dies erst im Verlauf ganz klar werden*).

---

*) Zu der hier gegebenen Uebersicht über die Literatur ist jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (siehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieses Werkes zurückkehrten, wies uns hinsichts der in der Zwischenzeit über unsern Philosophen erschienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Dissertation von Bernays Heraklitea, Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieser fleißig geschriebenen Dissertation, welche sich hauptsächlich damit beschäftigt, nach Gessner den heraklitischen Inhalt der pseudohippokratischen Schrift de diaeta I. zu untersuchen, haben wir, da sie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erst gegen Ende unserer Arbeit eine flüchtige Durchsicht erlangen können. Aber erst bei der letzten Revision des Werkes kam uns die geistvolle Geschichte der griech. Philosophie von Zeller (1. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erst aus der in dieser gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufsätze von Bernays im Rheinischen Museum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hinverwiesen. Da Bernays in dieser sowie in jener Dissertation bereits einige der von uns neu gesammelten Fragmente und Zeugnisse anzieht, so haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur sehr selten geschehen, diese Stellen in unserem Text ausdrücklich als bis heran übersehene bezeichnet hatten, Bernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtschuldigst sein Recht widerfahren lassen. Dagegen wurden wir erst in Folge der im letzteren Aufsatz von Bernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfasser hiermit unsern Dank aussprechen — auf die von E. Miller in Oxford 1851 besorgte Ausgabe der Philosophumena des Pseudo-Origenes und die in derselben enthaltenen Bruchstücke des Ephesiers aufmerksam gemacht. Wir haben dieselben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, sie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text gesetzt, was um so eher anging, als uns diese Bruchstücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und somit bequem an den betreffenden Orten in Noten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben sie uns

Zweites Capitel.

Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer vorläufigen, ihre definitive Ausführung erst im Verlauf der gesammten Darstellung finden könnenden Frage, welche schon häufig angeregt und im entgegengesetztesten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher untersucht worden ist; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtschaft und Beziehung stattgefunden habe zwischen Heraklit und orientalischen und orphischen Religionsdogmen. Oft ist über diesen Punkt herüber und hinüber gestritten worden und noch ist eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So scheint es denn billig, daß wir zuerst die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtschaft widersprechend werden Stellen aufgeführt, die unsern Philosophen als Autodidakten bezeichnen und als einen solchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus sich selbst Alles geschöpft habe [1]).

---

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht gewesen waren, schlagend zu bestätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derselben nicht zu sehr zu vergrößern nur dann, wo dies besonders geboten schien, haben wir auch Bernays und Zellers von uns abweichende Ansichten besprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Bernays in jenen beiden verdienstvollen Aufsätzen häufig wirft und trotz der so lebens- wie geistvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'schen Gesch. der Ph. empfangen hat, ist uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur selten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzustimmen. Auf demselben Wege aber mit uns scheint sich besonders Bernays, wie wir aus einigen seiner Aeußerungen schließen möchten, gewiß zu befinden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinstimmung sich herausgestellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigsten allgemeinen Fragen, wie für das Verständniß der einzelnen Fragmente mit jenen soweit auseinandergehen, so scheint uns der Grund hiervon zumeist eben nur darin zu liegen, daß eben erst bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Revision des gesammten Standpunktes der heraklitischen Philosophie auch das richtige Verständniß alles Einzelnen sich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht sich hiefür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX, 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske; Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitischen Fragmente jämmerlich mißverstanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.; Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er seine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphischen Versen entnommen, ja ib. p. 752 sagt er gar noch allgemeiner: „ich geschweige des Herakleitos des Ephesiers, welcher von Orpheus das meiste entlehnte (*πλεῖστα εἴληφεν*)". Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen stellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moses zurückführe, so daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erscheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702., Wyttenb.: *ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη*) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieselbe Lehre auffällig zusammengestellt und unsere ganze Aufmerksamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Flusse der Dinge für identisch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Hesiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter gestellt hätten. Und vor Allem ist dabei Acht zu haben auf die Weise, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgesehen ganz von seiner eigenen Meinung über diesen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironisirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich ist es freilich zu sagen, — aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros schon gesagt hat" ꝛc. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Diese Stelle hat ganz den Anschein, als hätten schon damals die Schüler des Ephesier's diese Alterthümlichkeit ihrer Lehrsätze sehr hervorgehoben und sich viel auf sie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieser Verwandtschaft mit so komischem Pathos vorträgt[1]). Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja selbst Plato nimmt diesen Zug ausdrücklich als charakteristisch für die Heraklitiker in sehr witziger und treffender Weise in seine ironische Darstellung derselben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: *„ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας"*, wohl gerade auch jenes „Sichsuchen" hier verspottend.

1) Daß sich übrigens auch Heraklit selbst in seinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu schaffen machte, sie ichalt, wo sie seinem speculativen Gedanken Widersprechendes enthielten, und sie dagegen wohl ebenso angeführt haben wird, wo ihr theogonischer und mythischer Inhalt seinem System, freilich ver-

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον*[1]) *κτλ.* und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.: ib. p. 153. p. 83. Stallb.; ebenso ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων*[2]), wo also mit diesen „noch älteren" als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint sein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker —— *παμπαλαίους ἄνδρας* „uralte Männer" nennt, so daß also doch viel zu oft von Plato auf diesen angeblichen Zusammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomerischen Dichtern" insistirt wird, als daß er nicht seine ernstliche Meinung hätte bilden sollen[3]).

Von den Neueren nun haben sich sehr große Gelehrte für und wider vernehmen lassen.

Die hohe Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenspringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht ist, vermochten die neuesten Bearbeitungen desselben, H. Ritter (Gesch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

möge speculativer Deutung, entsprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tadelt, weil dieser den Streit fortwünscht aus den Reihen der Götter und Menschen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's bewiesen deshalb nichts, weil sie zuviel bewiesen, da man dann ja auch eine Verwandtschaft mit Homer und Hesiod annehmen müsse, so brauchen wir vor dieser Consequenz nicht zurückzutreten, da es für uns sich nicht sowohl um eine ausschließliche Beziehung auf Orpheus, sondern auf die religiösen Dogmen überhaupt, und zwar orientalische wie griechische handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobeck bereits Aglaoph. p. 948 sagt: Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heracliti sententia exponitur, hoc nomine (*παλαιοτέρων*) Orpheum significaverit.

3) Daß Plato auch allen Ernstes jenes heraklitische Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt sich sowohl aus den im Text angezogenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit besonderm Nachdruck versichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Ansicht vom Fließen aller Dinge gewesen sind: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτων διανοηθῆναι — τὸ δ' εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit selbst diese Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerst versucht worden sein mag, ist nicht unwahrscheinlich, wenn man sehen wird, welche große Rolle das Etymologisiren bei ihm spielte, wie er zuerst eine Art Sprachphilosophie aufstellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

und den gelehrten Brandis (Gesch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientalischer Religionslehren in Abrede zu stellen.

Von der andern Seite aber konnte eben so wenig der dunkle, symbolische Ton, die halb orientalische Färbung, die uns aus den Bruchstücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und so hat man denn theils orientalische, theils orphische Religionssysteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geschöpft habe.

Dahin neigt sich, um Anderer zu geschweigen, Heyne Opusc. T. III. p. 107[1]). Welker, die aeschyleische Trilogie, p. 303, statuirt ebenfalls einen solchen Zusammenhang mit hieratischen Dogmen, will aber, seinen sonstigen Bestrebungen gemäß, ihn auf alt-attischen nationalen Feuerdienst zurückgeführt wissen. Besonders nachdrücklich aber hat sich der so gelehrte und geistreiche Creuzer dafür ausgesprochen, daß persische Lichtreligion und aegyptische und orphische Priesterlehre als der Quell seiner Philosophie anzusehen sei. (Studien II. p. 229. p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199, II. 599 sqq.. III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchst genialen und die Sache nahebei in ihrem innersten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133. 3te Ausg.). Dann aber, statt diesen festzuhalten und so das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder sein Uebersehen der höheren und freieren hellenischen Selbstentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verschwindenden Anfangspunkt und ihre Selbstbethätigung nur in der negativen Vergeistigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenselbständigkeit zu übersehen und ihn den Fonds seiner Philosophie aus Priesterlehre schöpfen zu lassen*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. and. O.)

Schleiermacher nimmt eine schwankende Stellung zwischen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philosophie Heraklits aus der unmittelbaren und für sich bestehenden Anschauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus".

*) Diese Ansicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. O. p. 198 sq. ersehen, in Gladisch (Zeitschrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch schon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. O. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. O. widerlegt wird.

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Untersuchung übrig bleibe, ob nämlich persische Weisheit Einfluß auf die Lehre des Ephesiers gehabt".

Um nun gleich hier unsere eigene Meinung, die freilich erst im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwickelung und zugleich ihre Bestätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächst assertorisch und so weit es hier bereits möglich ist anzudeuten, so glauben wir, daß beide streitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbständigkeit des heraklitischen Systems! Er ist im höchsten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dagewesener Gedanke aufgegangen ist: die begriffene Idee des Werdens, die processirende Einheit des sich Entgegengesetzten. Er ist darum so sehr Erfinder, daß mit ihm der philosophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthistorische Geist überhaupt auf eine wesentlich neue Stufe rückt.

Um aber diesen seinen speculativen Begriff darzustellen, gebraucht er als Material die Dogmen persischer, aegyptischer und orphischer Religionslehre. Sie sind bei ihm nur die sinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen speculativen Inhalt hüllt. Er thut somit, um unsere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, dasselbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegelsche Schule mit den Dogmen und Mysterien der christlichen Religion that, in die sie ihre Philosopheme hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologisch-apologetisches Interesse hat, und daß es ihm auch nicht sowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darstellung seines Gedankens ankommt. Sie sind ihm die äußere sinnliche Form, und so sehr ihm diese Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald sehen werden, wesentlich ist, so sehr sind ihm doch wieder die bestimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um seinen Begriff darin darzustellen, nur schlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt sich schon darin, daß er unterschiedslos in die Gebiete der verschiedensten Religionskreise hineingreift, herausholend, was ihm zum Aussprechen seines Begriffes paßt und dann wiederum nicht festhält an der bestimmten Form, in der er seinen Gedanken einmal dargestellt, sondern immer und immer wieder nach neuen solchen Formen und Bildern sucht, seinen innern in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszuringen und auszusprechen.

So sind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede ꝛc. ꝛc. (*πῦρ, χρόνος, πόλεμος, εἱμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, Δίκη, Εἰρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*κἂν τούτου ζητῇς λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen“! Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz ... Die Dike .. Das Verhängniß .. Weltregierende Weisheit .. Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grundbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀείζωον* und der *ἐκπύρωσις* zwischen dieser und dem Feuer ꝛc. ꝛc. stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

fielen, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre[1], denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „*μετωνομάσμενον*“, kein bloßes „Umbenanntes“.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sinnlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sichaufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Idealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ꝛc. ꝛc.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

---

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Platos schon vorläufig hierher zu setzen, deshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato Heraklitisches durchnimmt und fortfährt: „— — *μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν*“. „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß“. Also dies Fließen selbst ist Kampf (*πόλεμος*) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, *ἐναντία ῥοή*, d. h. *ὁδὸς ἄνω κάτω*, oder was später *ἐναντιοτροπὴ*, *ἐναντιοδρομία* genannt wurde.

Denn gerade nach der hier vorgetragenen Ansicht war das Requisit, seiner speculativen Idee gemäß zu sein, das erste Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreise der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als solcher an, er war kein Anhänger irgend einer Priesterlehre, sondern es sind ihm diese religiösen Principe, Gestalten und Namen nur Bilder und Symbole seiner ureigenen Idee.

Jenen religiösen Hintergrund aber, aus dem sie hervorgegangen und daß sie wirklich aus diesen religiösen Kreisen herausgegriffen, das lassen diese Bilder und Namen, abgesehen von späteren strengeren Beweisen, deutlich genug schon in Ton und Farbe seiner Bruchstücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meist unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erstes setzt (siehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. bes. ib. 230.), sofort an die Zervane Akherene der Zend-Avesta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derselben Religion; die ὁδὸς ἄνω κάτω weist noch bestimmter auf aegyptische Seelenlehre hin ꝛc. ꝛc.

Wenn man aber jene an und für sich bestehende, der heraklitischen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er seinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt stattfindende Beziehung Heraklits auf den religiösen Hintergrund überhaupt in Abrede zu stellen, — wenn man es somit als eine zufällige Uebereinstimmung bezeichnen wollte, so oft wir sehen werden, daß Heraklit seine Idee in Symbolen, Namen und Principen ausgesprochen, die wir auch in jenen Religionskreisen wiederfinden, so würde dies doch erstens heißen, dem Zufall eine gar seltsame Consequenz einräumen; denn diese Parallelen lassen sich fast ausnahmslos bei allen Hauptstücken heraklitischer Lehre und mit innerer Wahrscheinlichkeit und selbst bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt sich aber, wie wir sehen werden, diese Ausflucht bei einigen seiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine solche Beziehung ihr bestimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu schweigen, zum Glück (wir verweisen hier einstweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchstücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausschließen, jede Meinungsverschiedenheit schlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches sie durch die bloße Vergleichung mit religiösen — und zwar gerade orientalischen — Symbolen, Namen und Cultusacten

empfangen, unwiderſprechlich zwingen, eine direkt bewußte Beziehung Heraklits auf dieſelben anzunehmen!

Die Darſtellung Heraklits iſt, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythiſche zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geſchehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiöſen Glaubens entlehnt, ſind meiſt nur Namen, und man könnte ſie darum eher als ſymboliſche Darſtellung bezeichnen.

Und dies iſt denn der wahre Sinn der Verſicherungen des Clemens, die doch, zumal ſie mit den ſpäter anzuführenden Verſicherungen noch beſſerer Zeugen völlig übereinſtimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müſſen, daß Heraklit nämlich räthſelhaft und allegoriſch und mit „verborgener Bedeutung" [*ἐπικεκρυμμένην τὴν βούλησιν*] geſchrieben; ſiehe Clem. Alex. Strom. V. 8, p. 676. Pott., cf. ib. II. 1, p. 429. Pott., V. 4, p. 657. Pott. — An dieſer letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er ſagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthſeln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythiſche Apoll, mit welchem Gotte auch der Käufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An dieſen Vergleich reihen wir ein heraklitiſches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unſere eben entwickelte Anſicht erſt verſtändlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten beſagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 657. Wytt.: *οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον, ὡς ὦναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*" (und faſt ganz ebenſo nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876, Wytt., blos mit der Abänderung „*ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς*"). „Der Herrſcher, deſſen Orakel in Delphi iſt, nicht ſpricht er heraus, noch verbirgt er (ſeinen Sinn), ſondern ſinnbildlich ſtellt er dar (deutet er an)".

Jetzt erſt iſt aus dem Obigen der Mittelbegriff „*σημαίνει*" zwiſchen *κρύπτει* und dem *λέγει* (herausſagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollos ſagt, das paßt ganz genau auf ſein eigenes Sprechen, auf die für ihn ſo charakteriſtiſche Darſtellung ſeiner Idee in Bildern und auf ſein angegebenes Verhältniß zu den religiöſen Lehren!

Und gar nicht abzuweiſen iſt die ſich aufdrängende Meinung, welche

durch die bald folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe[1]).

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale. Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus; die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelleibern zugeordnet sind und der Götter Beschluß vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν. καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*".

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht heraussagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend".

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες, ἀλλὰ σημαίνοντες*, sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergeflossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuvörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

1) Vgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht".

auf den ganzen Satz, in dessen Mitte sie gesetzt ist, erstrecken soll. Sonst hätte das *καθ' Ἡράκλειτον* erst hinter *οὔτε λέγοντες* seine Stelle finden können.

Ferner scheinen, wenn irgend etwas, so doch jedenfalls die Worte *οὔτε λέγοντες κτλ.* sich für eine sehr bestimmte und wörtliche Anführung aus Heraklit auszugeben und könnten dann also wegen der Participalbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Ephesiers herausgeflossen sein. Dann läßt sich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zusammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachliest, wird entgehen können, wie Jamblich schon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* seine eigene entwickelte abstract-philosophische Sprache aufgiebt und plötzlich stoßweise in die concrete, markige Sprachweise des Ephesiers übergeht. Endlich aber scheint gar sehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*" in dieser Ansicht bestärken zu müssen; denn die *γνώμη* in diesem objectiven Sinne, nicht als subjective Einsicht und Erkenntniß, sondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Gesetz ist ein ächt und eigenthümlich heraklitischer Ausdruck[1]), dem wir in dieser Weise in den Bruchstücken des Ephesiers begegnen[2]).

Wir meinen also, daß beide Stellen über den symbolisch sprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beschließenden Gottes in den Existenzen der Natur verhüllt darstellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in fast unmittelbarer Aufeinanderfolge gestanden haben werden, indem er ausgeführt und sich wie auf ein Muster und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in seiner eigenen Philosophie geschehende Darstellung des göttlichen Gesetzes (*γνώμη*, *λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große sowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich versteckt, aber eben so wenig auch

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich spricht noch (wenn nämlich der Verf. der Myst. Aeg. in der That Jamblichus ist) zu Gunsten dieser Ansicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umstand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchischen Form kennt und anderwärts anführt, nämlich in dem Briefe an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (Lips.) *ὡς δὲ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς, οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἄμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν· καὶ διττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* (Jedenfalls erscheint also auch in diesem Zusammenhange die Sprache des Gottes als Muster und Vorbild der philosophischen Sprachweise aufgestellt.)

wieder in gewöhnlicher Menschenweise herausgesagt, sondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und somit in symbolischer Versinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in sich einschlösse, dargestellt sei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der Myst. Aeg. sammt den Participialformen *λέγοντες* etc. nur aus einer freien Benutzung des heraklitischen Ausspruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entstanden sei, so ist doch der substantielle Sinn der Stelle unzweifelhaft richtig und im heraklitischen Geiste gedeutet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident bestätigt, daß jene sinnlich-darstellende und eben durch die Versinnlichung auch zugleich einhüllende symbolische Sprache des Gottes als Vorbild philosophischen Sprechens bei Heraklit aufgestellt wird.

Dieselbe sinnbildliche Sprache also, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erscheinungen der Natur selbst wahr, die, wie Feuer und Fluß ꝛc., seinen ihn beseelenden speculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So spricht uns Jamblich (ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale) von einer symbolischen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale) sagt er uns ganz in diesem Sinne, daß die symbolische Darstellung als eine Nachahmung der symbolisch wirkenden Natur selbst zu betrachten sei.

Und in einer noch mehr hier einschlagenden, ganz und gar heraklitisirenden Stelle führt uns Porphyrius aus (de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.), daß die überall in den Existenzen der Natur vorhandene Zweiheit, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang ꝛc. nur das Symbol sei, in welchem die vom Gegensatz ausgehende Natur[1] sich darstelle [*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, παντα χοῦ τὸ ὀίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον κτλ.*][2], worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitisches Bruchstück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt; deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): sich in sich selbst widerstrebend sei die Harmonie, welche die Gegensätze durchdringt.

In diesem Zusammenhange nur ist ein anderes gleichfalls bisher übersehenes Bruchstück Heraklits zu verstehen, welches Schleiermachern

1) Man vergleiche hiermit die ganz entsprechende Stelle des armenischen Philo über Heraklit im § 23.

2) *Καὶ διὰ τοῦτο ...* „„*παλίντονος ἡ ἁρμονία ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*““. Wir kommen auf dies unübersetzbare Fragment, sowie auf das bald folgende bei Plutarch später ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte setzen müssen und das uns Themistius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „*φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός*".

Ganz gleichlautend führt Themistius dieses Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., so daß offenbar auch die Worte *καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός* als Heraklit selbst angehörig zu nehmen sind. „Die Natur aber liebt, nach Heraklit, verborgen (d. h. verhüllt dargestellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur".

Auf dasselbe Fragment spielt der armenische Philo an (Quaestt. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit diesem „Verborgen werden", welches die Natur liebt, auf sich hat, wird jetzt wohl bereits schon hier aus allen vorigen Parallelstellen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist das göttliche Gesetz, die große *γνώμη* des beschließenden Gottes, die sich durchzieht durch alle Erscheinungen der Natur und deren sinnliche Verkörperung nur die alle Existenzen der Natur durchdringende Zweiheit und Gegensätzlichkeit bildet. Die Natur selbst ist nichts als eben die körperliche Verkündigung dieses ihre innere Seele bildenden Gesetzes von der Identität des Gegensatzes.

Der Tag ist nur diese Bewegung: sich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang ist nur ein ununterbrochener Niedergang ꝛc. ꝛc. Das All ist nur die sichtbare Verwirklichung dieser Harmonie des sich Entgegengesetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Existenzen der Natur nur diese Harmonie des Sich selbst Entgegengesetzten (die darum eine *παλίντονος ἁρμονία* ist) ausgesprochen ist, so ist doch diese Einheit von Sein und Nichtsein, diese Identität eines Jeden mit seinem eigenen absoluten Gegensatze in den sinnlichen Erscheinungen, — eben weil sie hier selbst in der Form des sinnlichen Seins erscheint, — eben so verhüllt als verkündet[1]), denn ein jedes Seiende, selbst das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „sich bedecken, umhüllen" (se obducere) deutlich heraus, welches Philo sehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die sinnliche Harmonie besonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

bietet immerhin ein scheinbares Bestehen dar, welches nur in seiner Identität mit sich selber zu beruhen und seinen Gegensatz auszuschließen scheint. Darum ist dem Heraklit das weltbildnerische Gesetz, nach welchem alle Dinge geordnet sind, in denselben weder wirklich verborgen noch herausgesprochen, sondern verhüllt dargestellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl sie nichts ist als die Darstellung von dieser Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, doch diese Identität immer wieder nur in sinnlichen Existenzen und somit in dem unangemessenen, ein festes Beharren vorspiegelnden, den Gegensatz nur verborgen an sich tragenden Element des Seins darstellen kann, weil sie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und somit dem Werden scheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit sagen, die Natur wie das weltbildnerische Gesetz derselben liebe verborgen zu werden[1]).

In demselben Gedankenzusammenhange mußte Heraklit auch sagen — und hat es wahrscheinlich wohl auch in einem örtlichen Zusammenhange in seinem Werke gesagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wytt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*".

„Denn die unsichtbare Harmonie ist, nach Heraklitos, besser als die sichtbare, in welche der mischende (d. i. das Entgegengesetzte mit einander einende) Gott die Unterschiede und Gegensätze eintauchte und verbarg". Sind hier auch die Worte: *ἐν ᾗ — κατέδυσε* nicht Heraklit selbst zugehörig, so enthalten sie doch jedenfalls, wie selbst Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchstück völlig mißversteht, anerkennt, nur eine sehr ächte nähere Beschreibung und Explication des heraklitischen Sinnes[2])! — Dieser Sinn aber ergiebt sich aus dem Vorangehenden von selber. Die reine processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logische Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* absoluter aufzufassen und somit mißverstehen zu wollen, wie, selbst wenn nur diese Stelle isolirt existirte, kaum möglich scheinen sollte, dagegen schützen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenso auch bei Jamblich, besonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in engem Sinnzusammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente steht.

2) Dies Bruchstück, welches ebenso wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzusammenhanges vorläufig angeführt wird, muß später noch sorgfältiger besprochen werden, wobei sich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil verkehrende Mißgriff ergeben wird.

nennen würden, war ihm die unsichtbare Harmonie oder die weltordnende *γνώμη* des Gottes. Die Weltbildung selbst ist ihm nur die sinnliche Darstellung dieser unsichtbaren Harmonie, ist ihm somit ein Gegensatz zu dieser — sichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der sinnlichen Existenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieses die Gegensätze als Eins setzende, die unsichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu sein, so ist doch eben deshalb jene reine processirende Einheit dadurch in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als unaufgehaltnes Werden, gesetzt und in dieser ihrer eigenen Verwirklichung somit eben so sehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum ist die unsichtbare Harmonie, das reine in kein sinnliches Sein getauchte ideelle Gesetz der Einheit des Gegensatzes, eine reine und bessere Harmonie als ihre gesammte Verwirklichung im sichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, soweit es hier bereits möglich, sein helles aber noch nicht sein letztes Licht das so dunkle Bruchstück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptschlüssel zu Heraklit und als die bedeutungsvollste Charakteristik seiner ganzen Darstellungsweise gelten muß. Es steht Strom. V. 14 p. 718. Pott: *οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι: „Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα“*. „Das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus“ [1]), wie Schleiermacher p. 334 diese Stelle mit Gent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und übersetzt, obgleich sie ihm nichtsdestoweniger, wie er selbst zugiebt, unverständlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weise ist, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelstelle bei Diog. L. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σόφον, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*“ [2]). „Eins sei das Weise, die

1) Wer muß nicht übrigens schon bei diesem Namen des Zeus, der nicht ausgesprochen werden will, an die ägyptischen Gottheiten denken, deren Namen auszusprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III, 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Eifton gesagt wird *ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* etc.

2) Denn so stellt Schleiermacher die Stelle richtig her. Hermann's Conjektur: *οὔτε ἐν κυβερνήσει* bei Hübner z. d. a. St. kann sich gegen die Schleiermacher'sche *ἥτε οἴη* ꝛc. nicht halten. Das *οἴη* wird auch durch das *μοῦνον* bei Clemens gestützt (siehe § 15.).

γνώμη zu verstehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weise, der Name des Zeus, das ist eben nichts Anderes, als die unsichtbare Harmonie, als das göttliche Gesetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλοντος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausjagen noch verschweigen, sondern durch Verkörperung sinnbildlich darstellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchdringt. Das Eine Weise, der Name des obersten Gottes, das ist eben der speculative Begriff, die processirende Einheit des Sich Entgegengesetzten, die allein durch Alles sich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden ist und neben dem Alles Andere nur Scheinexistenzen sind. Und wie dieser speculative Begriff allein es ist, der da lebt in allen Existenzen der Natur, die ihn aber in sinnliches Material getaucht und somit nur verhüllt und sinnbildlich aussprechen, wie er es allein ist, der immer verwirklicht und ausgesprochen werden will, in dem gesammten Reiche der Natur, die nichts ist als seine sichtbare Darstellung und Verwirklichung, so ist er es auch allein, der in dieser Verwirklichung doch wieder nie in seiner reinen Allgemeinheit und Negativität erschöpft ist, darin eben so sehr entäußert als verwirklicht, eben so sehr verborgen als dargestellt, eben so sehr ausgesprochen als wieder nicht ausgesprochen ist. Denn wenn er, dieser speculative Begriff, auch wesentlich der Trieb ist, den Gegensatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identischen zu setzen, so kann er diese Einheit doch immer nur in einer sinnlichen Form, in einer einzelnen Bestimmtheit, d. h. selber wieder als seiende setzen und also nie in seiner reinen innern Allgemeinheit als diese adäquate Einheit selbst heraustreten. Das allein Wahrhafte und Wirkliche, das allein in Allem existirt, dessen Darstellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur ist, der Name des Zeus ist also wesentlich dies: beständig ausgedrückt und ausgesprochen werden zu wollen und in jedem solchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Bestimmtheit und wenn selbst nur in die Bestimmtheit des einzelnen Namens und des sinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht seiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu sein*).

*) Es verhält sich somit durchaus nicht so, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'schen Uebersetzung dieses Bruchstücks, bei der auch wir verblieben sind, eine „schwarze Frucht der Unklarheit, der μελάγχαρπος Ἀσάφεια des Empedokles" sein würde. Bernays will das ὄνομα Ζηνός als Accusativ, das μοῦνον aber als eine bloße (ziemlich tautologische) Verstärkung des ε-

Diese Stelle Heraklits kann zugleich als tiefste Charakteristik der eignen Sprache und Philosophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als solchen auszusprechen weiß. Man kann von ihr sagen, daß sie ihren Begriff immer und immer wieder in den verschiedensten Formen herausringt und doch nie dazu kommt, ihn in seiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logische Kategorie wie er das Eine Weise und Name des Zeus ist, als Negativität auszusprechen. Und diese Unmöglichkeit ist bei Heraklit, wie wir sehen werden, eine innere und genau mit seinem Gedankenstandpunkt zusammenhängende. Diese sinnliche, symbolische Darstellung, die, nach Jamblich, eine Nachahmung der symbolisch schaffenden Natur ist, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgesprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzustellen liebt, diese Darstellungsweise ist es, die als für Heraklit eigenthümlich festgehalten werden muß. — Und so charakterisirt ihn ja auch, außer der schon oben über seine symbolische und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfasser der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 81. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φύσικα* (als Beispiel bald darauf den Satz vom Flusse anführend) — *ὅλον δὲ τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.*

Zu diesem Sinne auch ist die Bezeichnung „Räthsler" (*αἰνίκτης*) zu verstehen, die ihm der Sillograph Timon beim Diog. L. IX. 6. giebt[1]).

---

fassen und übersetzt hiernach „Eines, das allein Weise will und will auch nicht mit des *Ζῆν* Namen genannt werden". Abgesehen von allen Mißlichkeiten, die dies haben würde, werden wir, da unsere gesammte Auffassung und Darstellung Heraklits mit der dieses Bruchstückes steht und fällt, ohnehin noch so oft genöthigt sein, von ganz andern Partieen und Fragmenten aus auf dasselbe zurückzukehren und den Sinn desselben immer bestimmter zu entwickeln und nachzuweisen, daß wir uns einstweilen jeder weiteren Vertheidigung desselben enthalten können. Blos soviel sei bemerkt, daß wenn Bernays als Grund gegen die Schleiermacher'sche Uebersetzung geltend macht, der bloße „Name" des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weise sein sollen, sich dies später vielmehr allerdings gerade als der tiefste Sinn des Bruchstücks und der heraklitischen Philosophie überhaupt ergeben wird.

1) Einer Menge ähnlicher Zeugnisse werden wir noch hin und wieder begegnen. Auf diese symbolische Darstellung giebt sich auch Asklepios sichtliche Mühe das zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 1005. B. gesagt ist, Heraklit habe selbst nicht angenommen, was er aufgestellt: *φησὶν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὅτι οὐκ ἔλεγε τοῦτο ὁ Ἡράκλειτος, ἢ εἴπερ ἔλεγε, συμβολικῶς ἔλεγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φυσικῇ πραγματείᾳ .... ἴστεον οὖν ὅτι οὐ πάντα ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνει· οὐκ ἀληθῶς οὖν οὕτως διέκειτο Ἡράκλειτος· εἴρηται γὰρ ἐν τῇ θεωρίᾳ ὅτι συμβολικῶς ταῦτα ἔλεγεν κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 652.

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius. de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe[1]).

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, βάρος) seines Ausdrucks ist unvergleichlich".

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wytt. „*Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν*". „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott".

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι.* „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet". Hiermit vergleiche man wieder eine bisher übersehene Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale, wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „*καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν* [scil. *τῶν θεῶν*] *παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προϊεμένη οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ*".

Was dies „*μετὰ διανοίας*" (gleichviel ob man *λεγόντων* oder *λεγομένων* lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das *ἀνθρωπίνως* bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — *διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, ὅτι ἔμφερει, ταῖς βραχυλογιαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βράχεως ῥήθεντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.*

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraklit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraklit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tadelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II, 5, p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τίς ἐστιν κτλ.* und was er dabei von der *ἀκριβέστερα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4. p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Autodidaxie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 5. p. 1147, wo er sagt, Heraklit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraklitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεινος* [1]) verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei". Er stützt diese Ansicht auf zwei

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento *σκοτεινον* sudantes philosophi vix intelligunt.

Stellen des Ariſtoteles und des Demetrius. Ariſtoteles nämlich ſagt, Rhetor. III. 5. p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift iſt ſchwer zu interpungiren, weil es unklar iſt, worauf ſich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange ſeines Buches. Er ſagt nämlich: „Indem nun dieſes Sachverhältniß beſteht[1]), werden immer unvernünftig die Menſchen". Denn undeutlich iſt hier, worauf das „Immer" zu beziehen ſei, ob auf das Frühere oder Folgende [— — *φησὶ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται" ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁπότερῳ διαστίξαι*]".

Allein dies Beiſpiel, das Ariſtoteles anführt, hat gar keinen Zuſammenhang mit der wirklichen heraklitiſchen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man überſetzt: „Indem dieſes Sachverhältniß immer beſteht ꝛc.", oder „indem es beſteht, werden immer unvernünftig die Menſchen", — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denſelben Sinn und Dunkelheit iſt mindeſtens wegen jenes *ἀεὶ* nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weiſe ſagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde großentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, ſo daß man nicht wiſſe, wo ein Satz beginne und endige[2]).

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich ſein kann. Zugegeben alſo, daß dieſe grammatiſche Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, ſo darf man uns doch nicht ſie als einziges oder auch nur als *irgend wie* hauptſächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinſtellen wollen. Bei weitem die meiſten Stellen, aus welchen dieſe Dunkelheit uns anweht, bieten *keine* Interpunktationsſchwierigkeit dar; und wo dieſe gar Statt findet, hat ſie doch mit der *eigenthümlichen* heraklitiſchen Dunkelheit nichts zu ſchaffen, und dieſe bleibt noch beſtehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöſt iſt, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchſtück von dem Einen Weiſen Schleiermacher zwar die falſche Interpunktion und Ueberſetzung von Potter richtig verbeſſert, nichts deſtoweniger aber ſelber

---

1) *ἐόντος* ſtatt *ὀέοντος*, worüber ſpäter in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe ſyntaktiſcher Natur werden für die heraklitiſche Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226; ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derſelben Art in den Scholien des Joannes Sicul. *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

zugiebt, daß ihm die Stelle unverständlich bleibe. — Ebenso läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit Heraklits sprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es sich dabei blos um eine grammatische Undeutlichkeit handle. Man sehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthselhaften Wörtern" (*ῥηματίσκια*), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abschnellen, so wie die schon oben angezogenen Stellen des Clemens, des s. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius ꝛc. von der „verborgenen Bedeutung" und der symbolischen Sprechweise des Ephesiers. Ist man doch so weit gegangen, sein Buch mit einer Mysterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfe, sie zu verstehen, die dann aber auch heller strahle, als die leuchtende Sonne[1]).

Dies Alles hätte doch unmöglich gesagt werden können, wenn es sich bei der heraklitischen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Mysterien würde haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitischen Dunkelheit gehabt hat, muß sich vielmehr schon aus allem Bisherigen positiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für sich und stets, durch seine Natur die Gegensätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verstande das Schwierigste und Unzugänglichste gewesen ist und noch heute ist, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erstenmale dieses formale Grundgesetz des Speculativen sich erfaßt, das so große Geschrei über Dunkelheit und Unverständlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits ist also, nach uns, erstens die Dunkelheit des speculativen Begriffs und seiner dem Verstande unfaßbaren Natur.

Diese Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitischen Dunkelheit an jener geschätzte armenische Philosoph und Commentator des Aristoteles, David, in seinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Aristoteles aufgenommenen Prolegom. zur Einleitung des Porphyrios in die aristotelischen Categorieen (s. das. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, so wollen wir zeigen, woher sie entspringt; sie entspringt aber entweder aus dem Styl (*λέξις*), oder aus den Theorieen; und aus den Theorieen z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig sind

---

1) In einem uns bei Diog. L. IX, 16. mitgetheilten Distichon:

Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἦν δὲ σε μύστης
Εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λάμπροτερὸν ἠελίου.

dieſe (ſeine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird geſagt, ſie erforderten einen tiefen Schwimmer“ [1]).

Dieſe Stelle iſt um ſo bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterſchieden wird, in die aus der λέξις und in die aus der Tiefe des Gedankens entſpringende, dem Heraklit aber kein Theil an erſterer beigemeſſen, ſondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unſere Anſicht beſtätigt, wenn die Alten Beiſpiele der heraklitiſchen Dunkelheit anführen, wo es ſich dann immer zeigt, daß der Sinn durch ſich ſelbſt ein dunkler und ſchwerer iſt, ohne jede Interpunktationsſchwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est“. Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, ſagte er, iſt dem andern gleich. Dies faßte nun Jeder anders auf“.

Ebenſo ſagt Diog. L. IX. 7., nachdem er eben ein ſehr dunkles, aber ebenſo wenig eine Interpunktationsſchwierigkeit darbietendes Bruchſtück des Epheſiers mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er“ (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει [2]).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes geweſen iſt, die ihm dieſen Ruf der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beiſpiele brauchte, mit vollſtändiger Evidenz aus Heracleides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfaſſer, um Beiſpiele von dem Räthſelhaften und Symboliſchen Heraklit's zu geben, gerade ſolche Stellen anführt, welche durch ein einfaches: „und“ den Gegenſatz von Sein und Nichtſein, von Ja und Nein zuſammenſchließen und als Eins ausſprechen.

Zu dieſer Schwierigkeit des Gedankens ſelbſt kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakteriſirten ſymboliſchen Darſtellung, jener ſinnlichen Formen, jener den verſchiedenſten orientaliſchen Religionskreiſen entlehnten Namen, in denen Heraklit ſeinen Begriff darſtellt. — Nur wenn die Schwierigkeit ſo nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verſtändniſſes war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I, 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der pedantiſchen

1) — — ἢ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δεινά ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.

2) Denn ganz fälſchlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit ſelbſt; ſiehe hierüber ſpäter.

Grammatiker den Heraklit verſtehen"? (*που γάρ τις δύναται τῶν ὠφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι;*), nicht ſo, wenn ſie ſich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte baſirte.

Aus dem Obigen beantwortet ſich nun auch die Frage von ſelbſt, wie entſtehen konnten und was Wahres iſt an den ſchlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verſtanden ſein und ſei abſichtlich dunkel geweſen, damit man ihn nicht gering achte ꝛc. ꝛc., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schickſal angedeihen laſſen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar ſein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitiſchen Dunkelheit und Philoſophie überhaupt ankommt, daß ſie nämlich eine ſich ſelbſt dunkle geweſen ſei! — Der Begriff der Negativität und daß dieſe ſelber das Poſitive ſei, hat ſich zum erſten Mal erfaßt; aber er kann ſich noch nicht als dieſer reine Begriff in ſeiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, ausſprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtſeins erkannt wird, iſt die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechiſcher Philoſophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitiſche Princip iſt an ſich, indem das Nichtſein Sein, das Sein Nichtſein iſt, bereits der Gedanke; iſt an ſich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras [1]).

Aber ſo, als das, was es an ſich iſt, als Gedanke, kann es noch nicht ausgeſprochen werden und dies iſt bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitiſchen Philoſophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Waſſer ausgeſprochen. Das Hohe und Philoſophiſche hierin iſt das, daß die Dinge nicht in ihrer ſinnlichen Beſonderheit und Mannigfaltigkeit belaſſen werden, daß viel-

1) Das weiß ſchon Plato und ſagt es uns in einer ſehr ſchönen und in ihrem ganzen Zuſammenhange ſehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem ſich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*. das deshalb auch als *δαιῶν* etymologiſirt wird; es iſt aber, wie ſich ſpäter zeigen wird, ganz daſſelbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegenfluß ꝛc.), einen Heraklitiker ſelbſt ſagen läßt: dieſes Gerechte ſei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieſer ſei alleinherrſchend und mit Nichts Sinnlichem vermiſcht und erzeuge alle Dinge und durchdringe ſie alle ꝛc. („— *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα*“ κτλ.)

mehr die ganze sinnliche Vielheit und Unterschiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. also auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip gesetzt wird. Aber dies Allgemeine ist selbst noch eine einzelne sinnliche Bestimmtheit (Wasser).

Dies ist das Ungenügende und zum Fortgang Treibende. — Die andern Jonier wechseln nun mit den Elementen ab, andere Bestimmtheiten an die Stelle des Wassers setzend, über die Bestimmtheit selbst nicht hinauskommend. — Diese als Princip gesetzten Elemente sind somit sinnliche Bestimmtheiten, die aber an sich die Bestimmung haben, durchaus nicht diese sinnliche Bestimmtheit, sondern das rein Allgemeine zu sein.

Und so verschmäht Anaximander alle solche sinnliche Bestimmtheit und setzt als sein Urwesen das, was schon das Wasser des Thales an sich ist, nämlich: das unbestimmte qualitätslose Sein selbst.

Dieses von jeder einzelnen Bestimmtheit gereinigte qualitätslose Sein selber ist aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl ist diese erste Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem, von Sein und Qualitätslosigkeit. Sie hat die Bedeutung des sinnlichen Seins selbst, — denn sie ist Quantität, Größe. Und dennoch ist sie frei von jeder sinnlichen Bestimmtheit und Qualität. Sie ist somit das wirkliche qualitätslose Sein selber.

Und so sprechen denn die Pythagoräer das Absolute als Zahl aus.

Die Zahl ist also nur das Sein, das frei und rein von jeder sinnlichen Bestimmtheit, von keiner einzelnen Qualität behaftet ist, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins selbst.

Als das was so die Zahl der Pythagoräer an sich ist, sprechen nun die Eleaten das Absolute aus, als das Eine reine von jeder Qualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins selbst. „Blos das reine Sein ist; Alles andere ist gar nicht".

Dieses reine allgemeine Sein, dies ἓν καὶ πάντα, ist somit an sich — denn alles wirkliche Sein ist nur bestimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen sinnlichen Seins, ist an sich reines Nichtsein. — Als das, was so das eleatische Princip an sich ist, als dies Sein, das doch nur Nichtsein ist, als das daseiende Nichtsein spricht Heraklit das Absolute aus. — Dieser versöhnte Widerspruch, das daseiende Nichtsein, ist der Kern und, soweit sie hier schon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe seiner Philosophie. Man kann vorläufig sagen, daß diese in dem einzigen Satze besteht: nur das Nichtsein ist.

Es ist jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichsetzung von Sein und Nichtsein, von einer ruhigen Einheit derselben die Rede. Das Nichtsein ist ihm wesentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit seiner und des Seins. Es ist ihm nur diese Thätigkeit, sich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerseits auch nichts ist, als dieselbe Bewegung, sich aufzuheben, den Weg des Nichtseins einzuschlagen. Beides Sein wie Nichtsein sind ihm nicht blos ruhige Identität, sondern sie sind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an sich schon ist, in sein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtsein und seine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, so doch immer nur als objectiv seiende, als objectiv sich setzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in sich, noch nicht als für sich seiend, als subjectiver Gedanke.

Und weil sein Princip nur noch das objectiv daseiende Nichtsein ist, kann er es auch immer nur als solches, d. h. in der Form objectiv daseiender Existenzen aussprechen. Das objectiv daseiende Nichtsein aber ist Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen setzende Dike ꝛc. ꝛc. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ionischen Naturphilosophie zusammen, deren höchste Spitze er ist und wie er an sich, objectiv, schon über sie hinausgeht, so ist er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das seiende Nicht in dieser seiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erschöpfenden Formen seines objectiven Daseins, so ist es das — Leere. Das Leere ist jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies schon bei Heraklit so wesentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtsein nicht verloren gehen kann, so kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges gesetzt, nur schlechthin bei sich bleibende Thätigkeit, somit reines Sich auf Sich selbst Beziehen sein, d. h. Fürsichsein, Atom[1]).

Das Atom aber ist den Atomistikern selbst das Grundprincip des πλῆρες (des Vollen, positiven Seins). Das Leere ist es somit, welches selber dies ist, sich zum Vollen zu machen und die Gedanken des κένον

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für sich seiende Leere, das Negative gesetzt als Fürsichsein, ist, erhellt schon aus seiner Immaterialität.

und ἄτομον, des Leeren und des Atom sind innerlich verknüpft und sich nothwendig erzeugend und an sich identisch.

Das Höhere bei den Atomistikern gegen Heraklit ist, daß die Negation nicht mehr blos als seiende, sondern als für sich seiend, Atom, ausgesprochen wird.

Und die zum Bewußtsein gekommene Einheit des κένον und ἄτομον, des Leeren und des Atom, der sich selber klar gewordene und schon der atomistischen Philosophie an sich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es sei, welches als für sich seiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, bricht in den Satz aus, daß der νοῦς, der für sich seiende Gedanke die Welt geschaffen[1]).

So spricht, wie wir sehen, in dieser ganzen Reihenfolge von Philosophen Jeder immer nur das aus, was an sich schon der Gedanke seines Vorgängers ist; dies Aussprechen aber ist unmittelbar selbst ein neuer Gedanke. So sprechen den heraklitischen Gedanken die Atomistiker und dann Anaxagoras aus in seinem νοῦς. Damit ist aber sofort das subjective Denken und ein neuer Abschnitt des Geistes, die sophistische und sokratische Philosophie gegeben.

In dieser Entwicklung ist zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kömmt, sich symbolisch in sinnlichen Formen, in den Existenzen der Natur, wie in den religiösen Namen, auszusprechen. — Heraklit hat nicht mit seiner Lehre Versteckens spielen wollen und darum solches Dunkel und sinnliche Unangemessenheit gewählt!

Die Philosophie, deren Princip sich, im Gegensatze zu der eleatischen, in den Satz zusammenfassen ließe: „Alles Daseiende ist Negativität" oder: „nur das Nichtsein ist", kann es ihrem ganzen Gedankenstandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Absoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtsein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtsein ist ebenso wesentlich die Seite, sich stets zum Sein zu machen, die Einheit seiner und seines Gegensatzes.

---

1) Gegen diese Entwickelung kann es nicht zu sprechen scheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieser (er giebt sich selbst für vierzig Jahre jünger aus). In der Geschichte der Philosophie kann es sich häufig innerhalb gewisser Epochen treffen, was schon Aristoteles vom Empedokles sagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras gewesen sei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomistik voraus, welche jener nur zum geschlossenen System vollendete.

Sie muß ihr Princip daher als dieſe Einheit, als ſeiendes Nichtſein darſtellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtſein wiederum hinaus; in keinem Sein iſt das Nichtſein erſchöpft und in ſeiner Allgemeinheit enthalten; vielmehr iſt es in ihm nur beſchränkt und verendlicht vorhanden und darum iſt es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann alſo auch nicht als ſeiendes Nichtſein, und in keiner der Formen deſſelben, dies Princip in einer ſich wahrhaft adäquaten Weiſe ausgeſprochen werden. — Wahrhaft ausgeſprochen wäre es: in ſeiner Bewegung und Thätigkeit abſolut bei ſich ſelbſt bleibendes, alſo ſich nur auf ſich beziehendes, alſo für ſich ſeiendes Nichtſein, d. h. das Atom der Atomiſtiker und der νοῦς. der für ſich ſeiende ſubjective Gedanke des Anaxagoras, ſomit alſo ſchon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitiſche Philoſophie iſt alſo, weit entfernt dunkel ſein zu wollen, vielmehr grade dieſes ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann ſie aber nicht erreichen. Sie kann — und das iſt, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes ſelbſt — das Nichtſein immer nur als unmittelbar Daſeiendes, ſomit immer nur als unmittelbare Exiſtenz oder doch in ſinnlicher Form überhaupt ausſprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daſeiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das iſt aber eben dann für dieſe Philoſophie das Unangemeſſene, die reine Negativität, oder was daſſelbe iſt, die abſolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtſein als unmittelbares Daſein und in ſinnlicher Form überhaupt ausgeſprochen zu haben. Und dieſe Unangemeſſenheit iſt nicht nur für uns vorhanden; ſie mußte ebenſo ſehr ſchon für dieſe Philoſophie ſelbſt, welche ja innerlich weſentlich abſolute Negativität und Aufhebung alles ſinnlichen Seins iſt, vorhanden ſein. Das fühlt Heraklit und darum ſagt er in jenen Fragmenten, daß ſein wirkliches Abſolute, der Name des Zeus, das Eine Weiſe das Alles durchdringt und leitet, d. h. die abſolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darſtellt, niemals erſchöpft ſei, daß es in allem Ausgeſprochenwerden eben ſo verſchwiegen bleibe, daß es ebenſo ſehr ausgeſprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem ſolchen ſinnlichen Klange, in den ſein ſtummer allem Sein transcendenter Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung ſeines Princips als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit ꝛc. Darum gewinnt er keine Eine

und bleibende, ihm genügende Form seines Princips. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil sie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daseins, an sich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauscht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er seinen Gedanken erschöpfend und adäquat darstellt, — darum die Abwechslung mit diesen sinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identische Vielheit.

Nicht also blos, um diese Bemerkung hier beiläufig einzuschalten, durch einzelne dieser Namen, die er aus den Kreisen orphischer und orientalischer Religionslehre herausgreift, — sondern selbst nach dieser ganzen allgemeinen Seite seiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das ist ja eben der Charakter des Orients und seines Symbols, dies Ungenügsame und Unangemessene der Form; dieselbe gewaltsame Anstrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in sinnliche Form herauszuringen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und schlagender ist die Parallele mit den orphischen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieser Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und sich deshalb in diese ungebändigte Vielheit, in diese unendliche Häufung und Wechsel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verschiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er sein Absolutes darstellt, innerlich nur streng ein und derselbe war, dasselbe, was er vom Feuer aussagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß ꝛc. aussagen. Auf diese innerliche Identität aller dieser nur scheinbar verschiedenen sinnlichen Namen bezieht sich denn auch das „ἑτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ" „er wird Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen" in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir schon oben theilweise angezogen haben, hier aber ausführlicher hersetzen müssen, weil wir sie erst jetzt recht verstehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platonischen Stelle gar herrlich viele der von uns mühsam constatirten Züge in einem lebendigen Bilde anschaulich macht. Die erste Stelle ist die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philosophiren spottend also schildert:

„Aber wenn Du Einen etwas frägst, dann ziehen sie wie aus einem Köcher räthselhafte Wörter (ῥήματίσκια) hervor und schnellen sie ab: und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, so wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen".

Solche, wie schon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

identische Formen sind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenstrebender, das Gerechte, die Dike selbst, Vorherbestimmung ꝛc.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platonischen Schilderung ist, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweises bedürfte, die gleich sehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf seine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das δίκαιον) eigentlich sei, diese ihn ganz verwirrt machen, indem der Eine sagt, es sei die Sonne, der Andere das Feuer selbst, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es sei das, was Anaxagoras νοῦς nennt, und Jeder von diesen den Andern immer auslacht!

Es ist unmöglich kürzer, komischer und doch treffender so viele für Heraklit charakteristische Züge darzustellen, als in diesen beiden platonischen Stellen geschieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher fast achtlos vorüber ging.

Die symbolische Räthselhaftigkeit Heraklits, die gedrungenen concreten sinnlichen Namen, in denen er das Absolute aussprechen will, die bei jedem solchen Ausdruck stattfindende Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, die hieraus entspringende unendliche Vielheit dieser Namen und die räthselnde, taumelnde Abwechselung mit denselben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieser nur dasselbe besagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker diese Namen des Absoluten nur eben ganz stoßweise, wie Pfeile, abschnellen, mit diesen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichsam nur vor den Kopf schlagen, alle diese Züge sind es, die Plato zu einem plastischen lebensvollen Bilde in seiner Darstellung vereint, wobei freilich diese gährende heraklitische Form die ganze Ironie des zur vollsten Angemessenheit von Form und Inhalt und zu künstlerischer Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Diese Vielheit der Formen, in welchen Heraklit sein Absolutes herausringt, scheint nun schon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch scheinbaren Verwirrung gewesen zu sein, indem die Einen derselben mehr an diesem, die Andern mehr an jenem der verschiedenen Namen festhielten, unter welchen Heraklit in seinem Werke sein Princip dargestellt hatte. Daß diese Verwirrung damals noch keine ernsthafte, sondern nur eine scheinbare war, daß jenen ersten Heraklitikern das Geheimniß

der Identität dieser verschieden tönenden sinnlichen Namen noch sehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieser Schüler, auf den Grund seiner Rede gedrängt, mit dieser Vielheit von Namen abwechselt, den Einen an die Stelle des Andern setzend.

Zu einer ganz andern, ernsthaften Verwirrung aber führte diese Vielnamigkeit in späteren Zeiten und bei späteren Berichterstattern. Jetzt ging das Geheimniß dieser Identität verloren. Jetzt mußten somit diese verschiedenen Namen des Absoluten bei Heraklit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders sein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von diesen nur verschieden tönenden, in der That aber identischen Principien dasselbe aussagte, als ein Widerspruch erscheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophrast beim Diog. L. IX, 6: „— *τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*", Heraklit habe an verschiedenen Orten seines Buches manches verschieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie seinen stoischen Commentatoren und den späteren Berichterstattern und daher rührt auch, wie sich später genauer herausstellen wird, der so befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitische Princip gewesen sei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne ꝛc. ꝛc., ein Streit, dessen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit sich jetzt im Allgemeinen einstweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraklit, die jeder einen andern Namen für das Absolute angeben und sich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entstehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anschauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die symbolische Darstellung Heraklits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man sieht zugleich, daß grade diese eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen diese symbolischen und religiösen Namen eine Rolle spielen, das Tiefste von dem eigentlichen metaphysischen Begriff heraklitischer Weisheit enthalten und es sich demnach durchaus nicht so verhält, wie Schleiermacher — dem freilich diese ganze für seine Philosophie so charakteristische, ja von ihr untrennbare Seite Heraklits vollständig entgangen ist, — p. 335 darüber meint, daß der Ephesier sich nämlich: „solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

seine Philosophie am Himmel zu befestigen" — was zwar schön gesagt, aber doch an einem gewissen Mangel an bestimmtem Sinn leidet und auch sonst noch falsch ist.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm so eng mit dem Inhalt zusammenhängt, seine symbolische Darstellungsweise, zu begreifen und zu charakterisiren. In dieser Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben so sehen, eine symbolische Handlung begehen. Als er nämlich seinen Mitbürgern eine Rede halten soll, steigt er auf die Rednerbühne, nimmt Wasser und Mehl, rührt sie mit einem Poleistengel untereinander, trinkt den Mischtrank stumm aus und geht fort; ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wytt.) erzählter symbolischer Act, auf den schon Creuzer aufmerksam macht (Symbol. u. Myth. T. IV. Heft II. § 50.). — Interessant ist es auch, zu sehen, wie schon das Alterthum den dem Heraklit so wesentlichen allgemeinen Zug zu symbolisiren, als charakteristisch für ihn auffaßte und sich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten [1]).

1) Denn nur so glaube ich, kann die Entstehung jener auf den ersten Blick ganz befremdlichen und fast stupiden Fabeln erklärt werden, die über seinen Tod im Umlauf sind. Er habe nämlich die Wassersucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten [ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι]. Als sie dies verneinten, habe er sich mit Ochsenmist beschmiert und sich so in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er so das Wasser verdünsten werde (ἐξατμισθήσεσθαι), sei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III, 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. Ἡράκλ. p. 884. ed. Bernhardy; Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli; Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.; Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß diese Berichte allerdings nur Fabeln sind, das versteht sich von selbst. Allein es handelt sich darum, den innern Entstehungsgrund und damit zugleich die geistige Bedeutung solcher nie ganz sinnlosen Fabeln aufzufinden.

In dieser Hinsicht verhält es sich nun wohl mit unsern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern schönen Mythen, in welchen das Alterthum den geistigen Charakter seiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, sinnreich und sinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erstickt, Sophokles vor Lachen stirbt, wie den Aeschylus das Geschick in Gestalt eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felsen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenschale den kahlen Schädel zerschmettert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerrissen wird, so wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben so charakteristische Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne feine Hinweisung auf die symbolische Sprach- und Handlungsweise des Ephesier's, ihn seine kosmische Theorie von der Verwandlung der Elemente an sich selbst darstellen, seine Lehre von dem göttlichen Leben

Wir lassen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundrisses der heraklitischen Philosophie folgen. Es erschien dies aus einem naheliegenden Grunde fast nothwendig. Bei jedem philosophischen Werke ergiebt sich das Verständniß des Einzelnen erst aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philosophen nun, von welchem man nur abgerissene Stellen übrig hat, ist es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverständnisse oder

---

und Proceß und den Uebergang der Gegensätze in einander sinnbildlich an sich selbst nachahmen wollen! Vgl. hierüber besonders in § 7. Auch im Einzelnen lehnten sich diese Erzählungen an Philosopheme des Heraklit an und wurden durch manche derselben nahe genug gelegt. So scheint es unbestreitbar zu sein, daß Heraklit gelehrt hat, dieselben Umwandlungsprocesse wie im Weltall gingen auch im menschlichen Körper vor. Von seinen Schülern wenigstens beweist dies unwiderleglich die Stelle des Aristoteles, Problem. XIII, 6. p. 908: *πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieser Satz seiner Philosophie auch ganz angemessen, ja fast nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐκπύρωσις* und *αὐχμός*, Ueberschwemmung und Dürre, scheinen ächt heraklitische und von ihm so als stereotype sich in einander umwandelnde Gegensätze in seiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu sein. So sagt uns Sext. Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr., daß sie Umwandlungen des „*περιέχον*“ seien [„— — *αὐχμούς τε καὶ ἐκπύρωσις, λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς, καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν*“, vgl. auch Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.]. Von diesem „*περιέχον*“ aber ist einstweilen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitischen Absoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitisirende Stelle des Maxim. Tyrius an (Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske), welcher, wie ich keinen Anstand nehme zu glauben, wahrscheinlich ein heraklitisches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*αὐχμοὺς μὲν καὶ ἐκπύρωσις καὶ σεισμοὺς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὅσοι δαιμόνιοι*“.

Ueber *ἐκπύρωσις* und *αὐχμὸς* als Krankheiten sehe man Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: *ὁ δὲ αὐχμὸς ἐς ἐκπύρωσιν τρέπεται*. wo schon Petitus auf jene Forderung Heraklits zurückverweist. Daß die Ausdrücke *ἐκπύρωσις* und *αὐχμὸς* sich fast stets (auch schon bei Aristoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieser wie gleichsam in einer sprüchwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*. deutet ebenfalls auf einen sehr alten Ursprung derselben hin.

Mit der angeführten Stelle des Maxim. Tyr., von der wir schon sagten, daß ein ächtes heraklitisches Fragment in ihr unterzulaufen scheint, stimmen aber wieder in ganz auffälliger Weise die beiden von Stephanus mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch Schleiermacher urtheilt, Manches

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden soll, nothwendig, zu dem Verständnisse jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem historischen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenso viele Radien, in dies Centrum zurücklaufen, so ist dies zugleich von selbst der Beweis, daß sie auch aus ihm hervorgeflossen sind. Und so groß ist die Consequenz der heraklitischen Philosophie, daß wir in der nachfolgenden scheinbar aprioristischen, überall aber auf den Fragmenten des Ephesiers beruhenden Selbstaufrollung seines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung seiner Philosophie und deren Tiefe hätten hinuntersteigen können, wenn dies nicht eben unsern Zweck überschritten und — in seiner Trennung von Fragmenten und Zeugnissen — mindestens den Schein der Willkühr hätte auf sich ziehen können.

---

dem Ephesier nicht ungeschickt Nachgebildetes enthalten, sondern von denen man auch berücksichtigen muß, daß sie offenbar zu einer Zeit entstanden, wo das Buch Heraklits noch vorhanden war und somit viel wörtlich heraklitische Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben scheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrius einige Stellen dieser Briefe um so mehr hierher setzen, als dieselben zugleich das, was im Anfange dieser Anmerkung als Entstehungsgrund der Mährchen von seiner Todesart angegeben worden ist, hell durchschimmern lassen. So sagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγείαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων· οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θέρμα ψύχεται· οἶδεν ἐμὴ σοφία ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν κτλ.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zusammen, so kann man sich schon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitisches Fragment bezogen sein muß, sowie daß in diesem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitisches benutzt sein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ* (sc. *ἰατροὶ*) *οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο· οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ* (cfr. auch den sogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).

Jedenfalls sind, wie Jeder zugeben wird, diese Stellen voll von ächt heraklitischen Ausdrücken nicht nur, sondern selbst von eigenthümlichen Redewendungen des Ephesiers.

(Ganz anders verhält es sich mit dem von Boissonade ad Eunap. später herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geschrieben eins der plumpsten christlichen Machwerke ist, das existirt).

Denn ausdrücklich müssen wir uns gegen das Mißverständniß verwahren, als sollte der nachfolgende flüchtige Umriß wirklich die „heraklitische Philosophie“ und ihre Tiefe erschöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden sollte er an die Hand geben, um mit diesem ausgerüstet an das positive Material der Fragmente und Zeugnisse zu gehen und hier erst den ganzen Reichthum und die ganze speculative Tiefe dieser Philosophie und ihrer Bestimmungen entstehen zu sehen.

Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems.

Schon Anaximander hatte gesagt:

„Woher das Seiende sein Entstehen hat, in dasselbe hat es auch sein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ἀδικία) nach der Ordnung der Zeit*)“. —

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieser Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime sowohl eleatischer als heraklitischer Philosophie. —

---

*) Mit wahrer Genugthuung sehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. sich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend sagt: „Heraklit hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluß nicht zu verkennen ist, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verschwinden läßt, so betrachtet auch Anaximander die Einzelexistenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müssen“. Aber nicht blos diese Analogie einer vorüberrauschenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'schen Gedanken ist vorhanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine später zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 964. E. entgangen, so würde er dann, durch diese aufmerksam gemacht, auch in den Fragmenten des Epheser's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzelexistenz eine Unbill, ἀδικία, ist, ganz so wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben soviel und in derselben Hinsicht tiefer ist als die ἀδικία der Existenz bei Anaximander, wie das ideelle Eine Heraklits tiefer ist als das Anaximander'sche Urwesen. Erst das Erfassen dieser später (zuerst beim Fragment von der unsichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweisenden heraklitischen ἀδικία des Wirklichen bildet den Weg zum Verständniß des wahren und ganzen speculativen Gedankens seiner Philosophie.

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprincips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß[1]) das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (*τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein: denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (*τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν*); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (*ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δόκει* [sc. *ἀρχή*] *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die *ἀδικία*, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die *ἀρχή*, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich heraus und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenz; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche Ansichsein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Makel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verendlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Bestehen des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

---

1) Arist. Phys. ausc. III, 4. p. 203. B., vergl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I, p. 126.

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Trübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraklits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Ansichseiende, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtansichseiende und Unberechtigte, die *ἀδικία*. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatze hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, *ἀδικία*, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende untergangslose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht"! — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübtheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κτλ.* Simpl. l. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und *ἀδικία* ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Dasein. Es ist somit eben so sehr perennirendes ununterbrochenes Dasein, und hat nur in diesem seine Realität und Existenz.

Das Unendliche ist somit hier nur als das gesetzt, was es bei Anaximander schon an sich ist, als Proceß. Es ist die schaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Bestimmtheit andern Inhalt ausschließend, ist unberechtigt. Darum, weil es Schranke ist, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in sich zurückgenommen (der heraklitische Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke ist unmittelbar Setzen eines neuen bestimmten Inhalts und somit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urwesen ist also die Macht, die das Endliche entstehen und vergehen läßt. Es ist somit selbst das Entstehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechsel des Wegs nach Oben und Unten, — und das ist der Weg, den Heraklit eingeschlagen.

Dieser ganze Proceß des Unendlichen ist reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Dasein dieses Processes ist selbst Werden oder genauer daseiendes reales Werden. Sein Gesetztwerden durch das Unendliche ist der Weg nach Unten; das Werden zur einseitigen Bestimmtheit, somit zur ἀδικία, ist darum nur ein verkümmertes unangemessenes Dasein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine so große Entäußerung desselben, daß es sich in dem Endlichen zu seiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott". Gleichwohl ist es auch als Seiendes immer nur seiendes **Werden**, hat somit das Unendliche an sich, ist selbst das Dasein desselben. Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke; die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existirt nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processirenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein Mühsal (κάματος) genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in seine wahrhafte adäquate Form und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühsal des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst (ὁμολογία), als Friede (εἰρήνη) und als Ausruhe (ἀναπαῦλα) von der Qual des streitenden Daseins bezeichnet werden. —

Sind aber so der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Bestimmtheit, Sein und Nichtsein absolute Gegensätze, so sind sie nichtsdestoweniger ebenso absolut identisch mit einander; jeder von beiden hat sein Gegentheil an sich selbst und ist selbst nur dies in seinen Gegensatz überzugehen.

Denn der Weg nach Oben ist Aufheben der Schranke, somit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Weg nach Unten ꝛc. Oder mit andern Worten: Die Bestimmtheit, wenn sie sich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. also den Weg nach Oben einschlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche ist selbst das Werden), das Werden aber wird eben, ist also sofort Werden der Bestimmtheit, oder Weg nach Unten und so fort. Der Weg nach Unten seinerseits oder das Werden der Bestimmtheit ist eben nur daseiende Negativität und hat also diese, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu seinem Inhalt, ist also selbst nichts Anderes als das reelle Dasein der unendlichen Negativität desselben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten ist somit seinerseits nur die Existenzform dessen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden ist: des absoluten Werdens, und dieses offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Bestimmtheit, seinen unendlichen Inhalt und dessen absolute Negativität.

Der Weg nach Oben ist also schlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar ist dieses Uebergehen in sein Gegentheil auch nicht etwa als der schlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu fassen. Sondern der Weg nach Oben ist nur deshalb dieser Uebergang in sein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieser beiden Momente schon an sich selbst identisch mit seinem Gegensatz, der Weg nach Oben an sich selbst schon Weg nach Unten ist und umgekehrt.

Diese tiefe Einsicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*; eadem via sursum et deorsum).

Dies ist ein Centralpunkt heraklitischer Lehre, ohne den sie schlechterdings nicht zu verstehen ist.[1] Es ist von der höchsten Wesentlichkeit Bei

1) Dieser speculative Satz: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" ist der tiefste Ausspruch Heraklits, der Cardinalpunkt seines ganzen Systems, den wir noch in hundert anderen Formen wiederfinden werden. Weder Schleiermacher noch seine Nachfolger haben ihn erfaßt. Er macht ihnen Verlegenheit und sie

des, sowohl die absolute Gegensätzlichkeit dieser Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraklit zu begreifen und festzuhalten. Beide sind abstract entgegengesetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden ist. Beide werden als schlechthinnige Gegensätze als Eins gewußt in jeder Existenz, die nur durch diese concrete Einheit beider Momente existirt. Diese Einheit der beiden abstracten Gegensätze in der Existenz ist aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, sondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengesetzten Momente an sich selber schon identisch mit seinem Gegentheil und nur der Proceß ist, diese innere Identität offenbarend in sein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an sich selbst schon ein und dasselbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt ist, jedes der beiden Momente also nicht blos Moment, sondern auch an sich schon Einheit seiner und seines Gegensatzes und somit Totalität der ganzen Bewegung ist.

Diese Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Bestimmtheit sofort Setzen einer neuen Bestimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten ist, kann auch so ausgesprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Bestimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieser der Tod jener sei. —

Weil somit der Weg nach Oben und nach Unten schlechthin zusammengebunden und in allem Seienden ebenso wesentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Bestimmtheit enthalten ist, kann von dieser Philosophie gesagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden sei das Werden, die Seite des Nichtsein, der *ὁδὸς ἄνω*[1]).

Und mit wirklich classischer Schärfe macht uns hierauf die aristotelische Metaphysik (ed. Br. p. 80) aufmerksam in einer Stelle, die man bisher stets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil sie allem zu widersprechen schien,

---

wollen ihn sämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsstufen der Elemente" verstehen, was doch sogar auch den Bruchstücken über diese vor den Kopf stößt und nicht möglich ist.

1) Wörtlich so sagt uns gar herrlich Plutarch von Heraklit, nachdem er Bruchstücke desselben angeführt: *ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς. τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν* (*Et* ap. Delph. II, p. 392. B. p. 605. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenso viel als *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, oder daß Alles zugleich sei und nicht sei, worüber Schleiermacher den Aristoteles schilt. Auf denselben Punkt zielt auch das Urtheil des Aristoteles, daß nach der Philosophie des Heraklit nicht sowohl Alles sei, als gar nichts sei (*τοῦ μηδένος εἶναι*), worüber später.

was nur irgend sicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefsten Blicke in die dialectische Natur des heraklitischen Gedanken wirft. Es heißt daselbst: „— — *καί τοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν*". „Denen, welche da sagen, daß das Sein und Nichtsein **zugleich** sei, passirt es, daß sie hierin vielmehr sagen, Alles sei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es ist gar nicht vorhanden, wohinein sich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtsein —) schon Jedem zukömmt. Wie! wird man vielleicht ausrufen wollen, von Heraklit, von welchem so unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugnisse feststellen, er habe alle Ruhe und Stillstand aus der Welt verbannt, die ihm nur absolute Bewegung gewesen, — von Heraklit sollte es heißen können, es sei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die aristotelische Stelle enthält hierauf selbst schon die erschöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir soeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegensatzes, Sein wie Nichtsein, sein Gegentheil schon an sich selber habe, jedes somit selbst schon Totalität von Sein und Nichtsein seiner und seines Gegensatzes sei. Eben deshalb nun, — folgert Aristoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und diese scheinbare ewige Bewegung sei nur eine beständige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtsein, zugleich auch selbst schon sein Gegentheil ist, so sei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei seiner Umwandelung in Nichtsein, das Nichtsein bei seiner Umwandelung ins Sein nie zu einem wirklich sich Anderem, sondern stets nur zu etwas mit sich Identischem, was es auch früher schon war und an sich selber hatte, sei also in der That nur bei sich geblieben und ruhige Identität mit sich.

Weil also jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtsein, schon Totalität beider und sein Gegentheil schon an sich selber hat, kann ebensowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebensowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebensowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur stets, indem es dasselbe aufheben will, und dies ist so sehr der Fall, daß das bloße Aussprechen des Werdens dasselbe schon in einer Bestimmtheit setzt, die eine Entäußerung, ein Heraustreten desselben in das ihm unangemessene Element des Seins darstellt. Und darum heißt es,

daß das Eine Weise, welches allein in Allem vorhanden ist und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgesprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden ist es, das allein dasein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgesprochen werden will, aber selbst in seiner bloßen Benennung eine bestimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, somit als unausgesprochen erscheinen läßt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, kann also in seiner wahrhaften ihm angemessenen Reinheit nicht einmal ausgesprochen werden, geschweige denn wirkliches erschöpfendes Dasein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weise, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Existirende durchwalte und in Allem vorhanden, doch von Allem das Getrennteste ist.

Diese Einheit der absoluten Gegensätze ist es, welche das All constituirt. Nähme man den einen dieser Gegensätze fort, so würde Alles verschwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, so wäre alle Bestimmtheit und somit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden selber nicht weniger aufgehoben, da dieses selbst nur perennirendes Sein, zum Sein werden ist. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, so wäre versiegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig; es existirte dann auch kein Sein mehr, weil dieses nur des Werdens Dasein ist.

Vielmehr ist aber statt solcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten schon Totalität. Darum ist Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieser Gegensätze, oder den Krieg. Der Krieg ist daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menschen; sondern als diese lebendige schöpferische Einheit der Gegensätze und deshalb, weil diese Einheit nicht eine blos willkürliche, gewaltsam zusammengeknüpfte, sondern die Gegensätze auch an sich schon innerlich eins mit einander sind, ist der Krieg zugleich auch die schönste Harmonie, die Alles zusammenhält. —

Das Werden ist also die Einheit dieser entgegengesetzten und dennoch identischen und darum stets in einander umschlagenden Momente. Als Einheit entgegengesetzter Momente ist sie die Tendenz auseinander zu treten oder sich von sich zu unterscheiden. In diesem Auseinandertreten aber oder Unterscheiden ihrer in sich umschlagenden Momente einigt[1]) sie

1) Vom philosophischen Gedanken aus ergiebt sich daher schon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraklit keine reale ἐκπύρωσις, keine Weltvertilgung

sich mit sich; denn der Weg nach Oben ist selbst Weg nach Unten. Nie wird Eins dieser Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt sich immer mit sich".

Dieselbe Einheit von Sein und Nichtsein kann wie als Krieg und Harmonie, so auch als Fluß versinnbildlicht werden. Der Fluß ist die Einheit von Sein und Nichtsein im Raume; er ist das Hier das unmittelbar nicht Hier ist; er ist also gleichfalls daseiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten gesagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechsel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* existire, so kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß sei und in dem Fließen allein sein Sein habe.

Nur ist, wenn so das heraklitische Princip als Fluß ausgesprochen wird, nicht zu übersehen, daß der Fluß selbst nichts Anderes als die streitende Einheit von Sein und Nichtsein des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (*ἐναντία ῥοή*) ist, wie uns Plato gut sagt.

Dasselbe daseiende Sichaufheben, wie der Fluß, ist aber auch das Feuer. Es ist diejenige Existenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine processirende Negativität ist, und daher vielleicht das beste Bild des Werdens. Das Feuer ist daher ebenso wie die andern identischen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, *ὁδος ἄνω κάτω*, der positive Mutterschooß aller Dinge, und wie sich Alles aus dem Werden herstellt und das Werden wiederum nur die Bewegung ist, sich zur Fülle des wirklichen

---

durch sinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar sein sollte und sich durch seine sämmtlichen Fragmente erweisen wird, gar nicht als diese sinnliche Existenz *ἀρχὴ*. es war ihm nur dieselbe sinnbildliche reine Einheit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, des Sein und Nichtsein, kurz des Werdens, die er auch als *πόλεμος*, *ἁρμονία*. *εἱμαρμένη* und noch in so vielen anderen Formen ausdrückt; *ἐκπυροῦσθαι* heißt somit weiter nichts, als den Weg nach Oben einschlagen. Die *ἐκπύρωσις* ist somit eine immerwährende und da der Weg nach Oben selbst wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies ist, in diesen sich umzuwandeln, so ist eben so sehr die *ἐκπύρωσις* auch sofort wieder reale Weltbildung, *διακόσμησις*. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente isolirt ohne das andere bliebe. Das ist ihm aber unmöglich, weil jedes an sich schon das Andere ist und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer ist ihm auch nur, wie *πόλεμος*. das Gesetztsein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtsein.

Wie man, nachdem Schleiermachern sein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverständniß verfallen konnte, die *ἐκπύρωσις* als einen realen Weltbrand zu fassen, ist schwer abzusehen. Zur Zurückweisung dieses Mißverständnisses dient fast jedes der heraklitischen Fragmente und somit unsere ganze Darstellung seiner Philosophie auf fast jeder Seite.

Daseins umzuwandeln, so ist „Alles Austausch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austausch gegen alles Andere", wie sich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge" tauscht.

So ist die ganze Welt der realen Existenz nur „ewiglebendes Feuer (πῦρ ἀείζωον), das war, ist, und sein wird, sich entzündend und verlöschend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einschlagend), und nicht einer der Götter noch Menschen", sondern nur dieses Gesetz des Werdens ist ihr Werkmeister.

Das Sichentzünden des Feuers oder die ἐκπύρωσις ist selbst nichts Anderes, als der Weg nach Oben; das Verlöschen desselben, durch welches die διακόσμησις, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in seine Unterschiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten stets eins und immer zugleich ist, so ist auch die ἐκπύρωσις nicht blos in periodischer Zeitabwechslung, sondern in steter und immer zugleich seiender Einheit mit dem Verlöschen des Feuers vorhanden, und diese Einheit allein constituirt das Bestehen der Welt, welche als diese ewige Einheit und Wechsel von ἐκπύρωσις und Weg nach Unten selbst ewig ist.

Da aber das Feuer nicht dieses sinnliche Element selbst bedeutet, sondern nur als das reinste Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, so können auch wieder andere ebenso angemessene und zum Theil noch reinere Darstellungen der absoluten Bewegung an seine Stelle treten. Oder man muß im Feuer selbst einstweilen[1]) zweierlei unterscheiden: Das sinnliche Feuer, welches zwar die erste und reinste Stufe ist, in welcher sich das reine Werden auf seiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch schon eben eine — wenn auch noch so flüchtige — Verkörperung ist. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens selbst, dessen Bild und erste sinnliche Verkörperung nur jenes sichtbare Feuer ist und welcher dann im Gegensatze zu dem wie immer auch personificirten Begriffe des realen Feuers als höchster Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in diesem Systeme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Existenz, auch die scheinbar unbewegteste durchdringt, so muß es heißen: „Alles sei voll von Göttern". Andrerseits aber bieten die sinnlichen Existenzen graduelle oder Maaß-Unterschiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des festen Seins über die Unruhe des Wer-

1) Einstweilen, denn es werden sich später bei genauerer Analyse drei Feuerauffassungen herausstellen (§ 18).

dens vorwiegt oder nicht, und diese Graduation wird also zugleich den Leitfaden zur Classification der verschiedenen Existenzformen bilden.

Es kann aber auf diesem ganzen Standpunkte die Classification der Existenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verschiedenen Existenzen der elementarischen, der anorganischen wie organischen Welt können auf dem Standpunkt dieses Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander schlechthin verschiedene ruhende sinnliche Bestimmtheiten erscheinen. Ist doch vielmehr allen Existenzen, da sie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu sein, von vornherein diese Selbständigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Existenzformen der elementarischen und anorganischen Welt sind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf seinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder sich aufhebend auf seinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erste sichtbare Darstellung oder Wandlung des reinen Feuers ist, so sind die andern elementarischen und unorganischen Bestimmtheiten, Wasser, Erde ꝛc. nur die Wandlungen (*μεταβολαί, τροπαί*) des Feuers selbst auf seinem Wege nach Unten, und ebenso stellt ihr Rückgang in dasselbe die Stadien dar, welche das Werden auf seinem Wege nach Oben durcheilt.

Hier ist also zum erstenmale die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abstraction von der Verschiedenheit, sondern positiv als ein diese sinnlichen Verschiedenheiten erzeugender steter Proceß erkannt. Hier sind zum erstenmale die sinnlichen Bestimmtheiten zu bloß verschiedenen und absolut in einander übergehenden Formen eines identischen ihnen zu Grunde liegenden Substrats herabgesetzt. Hier ist zum erstenmal, und vom Standpunkt der philosophischen Speculation aus, der physiologische Gedanke des Stoffwechsels und seines ewigen Kreisens erfaßt und mit der ihm eigenthümlichen Begeisterung verkündet.

Und nicht nur die unorganische Natur, auch der organische Körper ist in diesem selben beständigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüssen beständig andre und andre Wasser zuströmen", so ist auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das stete Zu- und Abströmen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit diesem das All durchdringenden Wandlungsproceß. Dieser Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname sind, weil der absoluten Bewegung am meisten entnommen, „verächtlicher denn Mist".

Weil wir daher nur in dieser Vermittlung mit der Außenwelt, die selbst nur beständiger Proceß ist, unser Leben haben, so muß es auch von uns selbst heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „sind und nicht sind", täglich zugleich leben und sterben, gesund und krank sind, diese Bestimmungen nicht als ruhige, sondern processirende und beständig in einander übergehende, somit auch an sich identische gefaßt[1]).

Weil also das Werden, oder bestimmter die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, ausnahmslos das ganze All durchdringt und das Eine in aller Verschiedenheit der Existenzen ihnen Gemeinschaftliche ist, so kann es auch als das Allgemeine, τὸ ξυνόν. als das göttliche Vernunftgesetz (θεῖος λόγος. γνώμη. τὸ φρονοῦν κτλ.) ausgesprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrscht.

Das „Allgemeine" ist eine für die heraklitische Philosophie zur Bezeichnung ihres Absoluten durchaus geeignete Form. Denn es ist dieselbe Einheit des Gegensatzes, dieselbe daseiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg ꝛc. darstellt. Das Allgemeine ist die Substanz für das Einzelne, welches in ihm seine Erzeugung und sein positives Bestehen hat. Und doch ist es unmittelbar ebenso wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf sich beharren will und die beständige Rücknahme desselben in seinen ununterbrochenen Wandel.

Diese allgemeine alle Außenwelt durchdringende und constituirende Substanz könnte daher auch von den Berichterstattern ganz richtig als das Umgebende, τὸ περιέχον, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfassende ebensowenig eine äußere getrennte besondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger sinnlicher Existenzen, sondern nur ihr absoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung ist.

Das Allgemeine als daseiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf sich beharren wollenden Einzelnen, das schon dem Anaximander „ἀδικία" ist, hereinbricht, ist also sofort wieder identisch mit dem Begriffe des Schicksals und der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der „εἱμαρμένη". Die Nothwendigkeit ist selbst nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenso sehr wie der Alles durchwaltende Logos so auch

1) Von hier aus ergiebt sich auch der große Einfluß, welchen die heraklitische Philosophie auf die wirkliche Naturforschung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber später (vgl. § 7).

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinnyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man ersieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die εἱμαρμένη, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraklit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als ἀρχή bezeichnet finden[1]). Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (περιέχον) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

1) Arist. de anima I, 2. p. 405: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψύχην, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν κτλ.

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menschen der Tod Gottes, in der Menschen Tod die Wiedergeburt Gottes vor sich geht, ganz so und hiermit nur denselben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter setzend sagen, der Menschen Leben sei das Sterben und in uns Begrabensein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menschen der Seele Wiederaufleben. Und da ja sonach die Seele nur ganz dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erste reinste Verkörperung des reinen Werdens zu sein, so kann es ebenso wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsstadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es sei der Seele Tod, Wasser zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgesagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergiebt sich nach allem Bisherigen von selbst und mußte, dem Standpunkte dieses Gedankens entsprechend, selbstredend eine streng objective sein.

Wenn alles Objective nur das Dasein des Einen Begriffs von der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, wenn dieser Begriff allein das Eine Weise und Allem Gemeinsame, das vernünftige Gesetz, das Alles leitet, ist, — so besteht auch das wirkliche Wissen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in sich dieses das ganze Sein beherrschenden Logos, in der Erkenntniß, daß Alles zugleich Sein und Nichtsein und nur der Proceß ist, diese an sich seiende Identität immer zu verwirklichen, so wie in der Nachweisung dieses Gesetzes in allen Gebieten der Existenz. Diese Erkenntniß ist uns möglich, weil wir selbst schon an uns vernünftig, nämlich auch selber schon das Dasein jenes die Welt durchwaltenden Gesetzes sind. Unsere Seele ist an sich selbst nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen selbst, des reinen Werdens, das aber eben durch seine Verleiblichung außer sich gekommen ist.

Es handelt sich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wissen ist in dieser Hinsicht ganz analog dem in einer modernen Philosophie, nur daß Heraklit noch nicht den Begriff des Fürsichseins hat — den an sich seienden Zusammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen [1]).

Im Zustande des Schlafs sind wir daher jeder Erkenntniß unfähig, weil wir im Schlaf am meisten abgeschieden sind von dem Zusammenhange

1) Diese Verwirklichung geht aber selbst wieder nur in objectiver, seiender Weise vor sich, wie man sehen wird, und es wäre daher ungenau zu sagen: es handle sich darum, den an sich seienden Zusammenhang zum Fürsichsein zu bringen, ein Begriff, der Heraklit noch wesentlich abgeht.

mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unsern gesammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir schlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend"; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demselben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen sind wir dem absoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns absondern von dem Allgemeinen, von jener absoluten Bewegung, welche alles Dasein ausmacht.

Diese Absonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen sinnlichen Wahrnehmung vor sich. Die Sinne, wie sie in uns selbst die Seite unserer Einzelheit, unseres bestimmten körperlich-festen Seins ausmachen und uns von Andern abscheiden, spiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer festen bleibenden Bestimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„Lügenschmiede und Lügenzeugen sind daher die Sinne, welche die Dike auch ergreifen wird", jene negative, alles sich noch so sehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Gesetz von der Identität des Gegensatzes die objective allgemeine Vernunft ist, der alles Dasein huldigt, so konnte und mußte er sehr treffend die vulgäre Ansicht, welche die Gegensätze als schlechthin sich ausschließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (also gerade ganz das, was etwa von der hegelschen Philosophie als Verstand bezeichnet wird) im Gegensatz zu jener speculativen in der gesammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „aparte" Vernunft der Menschen (*ἰδία φρόνησις*) nennen. Ja er erfand in seiner tiefen Verachtung dieser Verstandesansicht einen bezeichnenden Kunstausdruck für dieselbe: *ἡ οἴησις* oder das Wähnen (subjective Meinen).

Dieses „Wähnen" konnte er sehr characteristisch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepsie des Geistes darstellen.

In der That, in diesem ganzen Systeme ist es nur ein- und dasselbe Moment, das Sichfesthaltenwollen des Einzelnen, die Absperrung desselben gegen das, wie man nie vergessen darf nur im absoluten Umwandlungsproceß bestehende, Allgemeine, — dies Eine Moment ist es, was im Gebiete des Sittlichen als Uebermuth und Willkür (*ὕβρις*), im Gebiete des Organischen als Krankheit, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen", als subjective, aparte Vernunft und somit Lüge erscheinen mußte.

Es war somit kein Widerspruch, sondern vielmehr dem Gedanken der

heraklitiſchen Philoſophie weſentlich nothwendig, einerſeits zu ſagen, daß es: allen Menſchen gemeinſam iſt, vernünftig zu ſein und andererſeits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menſchen und daß ſie des nach dieſem Logos Gewordenen unerfahren erſchienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken“ und ihnen ebenſo verborgen bliebe, was ſie ſelber wachend, als was ſie im Schlafe thun, lebend, als wenn ſie eine **eigene** Vernunft hätten ꝛc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes ſein, als „die Auslegung der Weiſe, welche weltbildend das All durchdringt“ [1]), und inſofern wir mit dieſer, die ſelbſt das Gemeinſame in Allem übereinſtimmen, ſprechen wir daher wahr, inſofern wir eigener Anſicht ſind, lügen wir. Und darum „müſſen wir feſthalten an dieſem Gemeinſamen Aller, wie die Stadt am Geſetz und noch viel feſter“. Der Inhalt dieſes Allgemeinen und Gemeinſamen aber, mit welchem wir uns in Zuſammenhang und Uebereinſtimmung bringen müſſen, um zu erkennen, iſt ſelbſt nur das Werden, die unaufhaltſame Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Conſequenz ziehen müſſen und wenn unſere neueſte Phyſiologie lehrt, der Gedanke ſei nur Bewegung des Stoffs, ſo hat ſchon, freilich ohne nähere phyſiologiſche Vermittlung, die heraklitiſche Philoſophie gelehrt: das Bewegte werde ſelbſt nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κινουμένῳ γινώσκεσθαι*) [2]). Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieſelbe Subſtanz.

Wie ihm das Weltall ſelbſt nur in dem abſoluten Wechſel beſtand, ſo war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit dieſem allgemeinen Wandel aller Gegenſtändlichkeit vorhanden. Und in dieſem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges“ (*μέγα τε καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er ſich ſelbſt geſucht habe, wie eine ſeiende Dingheit und erſt als er auch ſich als nicht ſeiend, als dieſelbe abſolute Bewegung erkannt, ſei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiſer geworden als Alle.

Die ſtrenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man geſehen, dem heraklitiſchen Gedanken immanent iſt und ſeiner Philoſophie ihren ſo durch und durch objectiven

---

1) *ἡ δ᾽* (sc. *φρόνησις*) *ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ᾽ ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Ariſtoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Beruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (ὕβρις) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuersbrunst". Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Heftigkeit in vielen seiner Fragmente perhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh", wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten in uns messen das Glück".

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegelsche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markig sinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt".

Es ergiebt sich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Vernünftigen (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Consequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite seiner Philosophie resultirte, die man bisher noch gänzlich übersehen hat: — wir meinen das, was man eine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache ist durchaus Product des allgemeinen substantiellen Geistes. Sie enthält ferner dieselbe speculative Einheit des begrifflichen Gegensatzes, welche für Heraklit das Absolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnsten und sinnlichsten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Existenz, die vielmehr in der Sprache beständig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenstände bezeichnen dieselben einerseits zwar als diese einzelnen Gegenstände, und dennoch sind sie in diesem sprachlichen Aufruf bereits aufgehoben und als allgemeine gesetzt.

Selbst das Wort „Ich" (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als solches, diese ganz individuelle Person des Sprechenden, bezeichnet werden soll, ist schon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenso auf alle Ich paßt. Es ist der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzusteigen und ein Ding in dieser Einzelheit festzuhalten. Unmittelbar im Ausgesprochenwerden selbst werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgerissen und als Kategorieen und Arten gesetzt, somit zu nicht unmittelbar seienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge somit ebenso ihr Sein wie ihr Nichtsein, ihre Position wie ihre Negation.

Diese Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtsein kam und ihn das Axiom aufstellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit ist somit der Erste, welcher zu der wahrhaft philosophischen Einsicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß sie auch nicht blos conventionell und willkürlich gewählte Zeichen seien, sondern nothwendige und das innere Wesen der Dinge selbst offenbarende Namen.

Von dieser principiellen Anschauung ausgehend setzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen seiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen" einer Sache für identisch mit dem Wesen und Begriff einer Sache.

Von derselben principiellen Anschauung ausgehend suchte Heraklit auch wirklich durch Etymologieen, von denen noch immer eine so er-

hebliche Anzahl in Fragmenten und Zeugnissen der Alten sich nachweisen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie diese Richtung der heraklitischen Philosophie der Aufmerksamkeit bisher so sehr entgehen konnte, das Wesen der Dinge darzuthun und nachzuweisen.

Ja, noch enger seine Idee von der Identität des Gegensatzes mit sich selber auch auf diesem Gebiete durchführend, suchte er durch solche Etymologieen nachzuweisen, wie bereits in den Namen selbst die Dinge als identisch mit ihrem absoluten Gegensatz gesetzt seien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologieen wie lucus a non lucendo zu verfallen, so hat er doch auch wirklich speculative und geistvolle Etymologieen, wie wir sehen werden, zu Tage gefördert. Alle diese Etymologieen waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, sondern wie man gesehen hat und besonders festhalten muß, seiner principiellen Anschauung der Natur der Sprache entflossen.

Das ist, soweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philosophie Heraklits, oder der Philosophie des Werdens.

Der Charakter dieser Philosophie ist streng objectiv. Sie ist zum erstenmal wahrhaft System, weil sie einen wahrhaft speculativen Gedanken ergriffen, der ebenso im geistigen wie im physischen Gebiete seine Bewährung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten lassen, das Buch handle über die Natur, sondern ihm einen ethischen Charakter vindicirten (Diog. L. IX, 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit ist nicht abstracter Physiker. Sein Begriff, die speculative Einheit des Gegensatzes, ist so gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er diesen Begriff mehr im Physischen. Eben so gut auch ist ihm die reine processirende Einheit von Sein und Nichtsein, das reine Werden, das, was der sinnliche Name Gott nennt; es kommen verschiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterschieden und Momenten seines Gedankens entsprechend gebraucht werden. Seine Naturphilosophie ist ebensogut eine Beschreibung des göttlichen Lebens; denn der speculative Begriff ist ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, physische, ethische und theologische eingetheilt gewesen sei.

Das ist nun wieder ein Gedanke der eine unverständige Wendung genommen hat.

Es ist ungereimt, solche logische Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Diese Gebiete mußten ihm um so mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterschied derselben gar nicht kannte, son-

dern nur seinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Gesetze wie Physisches gleich erfüllt, oder wie er selbst noch drastischer sagt „genährt" wurde.

Doch ist er durchaus unter die Reihe der physischen Philosophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er sich in seinem Buche am meisten damit beschäftigte, sein Princip im Natürlichen durchzuführen, sondern weil er den Begriff nur als objectivseienden faßt. Zum Begriff des für sich seienden subjectiven Geistes ist er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit ist, daß ihm auch der subjective Geist nichts Anderes ist, als die Existenzen der Natur, verkörperlichtes seiendes Werden. Auch den Geist faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtsein sein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die sophistische Dialektik des subjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit ist hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch ist er auch schon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Bestimmtheit alle Festigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält sich in der That so, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern sagt: „sie haben das Unbewegte bewegt", denn das Objective ist ja der heraklitischen Philosophie nur dieser constituirte Gegensatz und Widerspruch in sich selbst. Man datirt die Dialectik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das ist richtig, insofern man nur die subjective, dem Gegenstand äußerlich bleibende Verstandesthätigkeit im Sein hat. Objective Dialectik ist nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm ist der Gegenstand selbst dieser Proceß des Gegensatzes in sich.

Der Widerspruch der Dialectik ist hier objectiv seiender und das Wesen des Alls constituirend geworden und braucht blos aus dem Gegenstand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben gesagt, daß der Fluß des Werdens, diese reine Dialectik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt sich eine Hauptconsequenz des heraklitischen Gedankens. In diesem perennirenden Werden ist alle Bestimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Aristoteles, es sei nach diesem Logos nicht sowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieses Urtheil trifft ebensosehr Heraklit als nicht. Denn es ist eine wahrhafte Consequenz des heraklitischen Gedankens an sich, die er selbst aber nicht gezogen hatte.

Seine Schüler zogen sie und machen eben damit den Uebergang zur Sophistik. So gehen sie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Resultaten, die den seinigen schlechthin entgegengesetzt sind. Der Grund ist eben der, daß der heraklitische Gedanke dieser Gegensatz in sich selbst ist. Weil so alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtsein, perennirendes Aufheben der Bestimmtheit ist, sagt der Heraklitiker Krathylos: es könne nichts gesagt werden, sondern man müsse nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träfe!

So hebt sich das objective heraklitische Wissen auf und verkehrt sich zum unmittelbaren sinnlichen Dieses, während Heraklit selbst so bitter gegen alle sinnliche Wahrnehmung polemisirt hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wissens an, den *λόγος διὰ πάντα διήκοντα*, den sich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Diese Objectivität ist aber eine hauptsächlich formale. Die Schüler Heraklits sagen uns nur, was der Inhalt dieses Logos sei. Der Inhalt dieses objectiven Logos selbst ist aber zunächst die Vernichtung alles Festen, Objectiv-Bestimmten, absolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Aristoteles und seiner Commentatoren, daß es nach diesem Logos gar kein Wissen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wissenschaftliche Untersuchung möglich sei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit, existire, und weil, wenn nichts **sei**, auch nichts ausgesagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Aristoteles mit Protagoras u. A. zusammengestellt. Solche Zusammenstellungen sind aber bei diesen Philosophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen stets eine tiefe Gedankenconsequenz zu Grunde und unbedingt ist auch Heraklit trotz des streng dogmatischen und objectiven Charakters, den seine Lehre in seiner eigenen Auffassung hat, dennoch der Vater der Sophistik gewesen. Weil sein Nichtsein, wie wir im Anfang dieser Entwicklung gesehen, ebensosehr an sich wieder reines Sein ist, könnte man ihn auch wieder mit seinem unmittelbaren Gegensatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zusammenstellen. Und so hat denn auch Aristoteles, während er einerseits den Heraklit auf die Consequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit vorhanden sei, auch nichts existire, andrerseits auch die entgegengesetzte Seite des heraklitischen Begriffs ebensowenig übersehen und in der schönen schon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphysik (p. 80. Br.) die andere Consequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtsein identisch sind, bei

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts *Anderem*, sondern nur bei dem ankömmt, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beisichbleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das *Leere*; als *Thätigkeit* in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beisichbleiben ist sie — *Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein*, d. h. der Gedanke des *Atom*. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Sceptiker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, *Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht*, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des *Nicht* ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II. 59.) *ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß *nichts* sei und eine

andere, die des Heraklits, nach welcher er sagt, daß Alles sei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II. 63., wo es heißt, den Einen scheine der Honig süß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für süß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn so ist es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegensatzes Dasein haben; von den Sophisten wird dieses Dasein dann aufgezeigt als das, was es hiermit schon an sich ist, als in sich aufgelöst und verschwunden.

Schleiermacher hat somit sehr Unrecht gehabt, gegen diese Stellen des Sextus zu polemisiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weise allemal da Einspruch thut, wo gerade etwas hauptsächlich Richtiges über Heraklit ausgesagt wird.

Doch sind wir mit der Anführung dieser Stellen des Sextus an die Grenze dieses Theils unserer Arbeit gekommen und müssen über sie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugnisse der Alten und ihre Erörterung enthält, verweisen.

Wir haben diese vorläufige Entwickelung des heraklitischen Grundbegriffs fast durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitischen Fragmente und den Zeugenaussagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt sich consequent aus seinem speculativen Feuer, aus der processirenden Identität des Sein und Nichtsein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüssig geschienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Systems, d. h. die Fähigkeit, sich aus sich zum concreten Systeme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff ist. Heraklit konnte darum bei seinem Eingehen in das Detail so consequent sein. Bis zu einer gewissen Grenze nun entwickelt er seinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die sich abstufende Reihe der Naturerscheinungen.

Ein charakteristischer Zug seiner Darstellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden ist, daß er seinen Begriff in nebeneinander seienden, coordinirten sinnlichen Formen und Namen ausspricht, die somit identisch und nicht alle eine sich gliedernde Abstufung und Fortgang seines Princips sind, sondern nur dessen ungeheures Ringen die sinnliche Form zu zersprengen und sich in dem adäquaten Aether seiner begrifflichen Reinheit darzustellen; aber dieser innere stumme Begriff tönt durch seine eigene Natur immer wieder in einen sinnlichen Laut aus, der darum eben so sehr sich aufhebt und die sich abwechselnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unsichtbare Harmonie,

dargeſtellt, wird ſomit immer zur ſichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der ſie beſeelt. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, ausgeſprochen, iſt immer hiermit auch verendlicht und unausgeſprochen geblieben. Er iſt gerade deshalb das Eine, das immer ausgeſprochen werden will und auch nicht.

Erſt nachdem wir dieſes Centrum heraklitiſcher Philoſophie gewonnen haben, können wir daran gehen, daſſelbe in ſeine Ausſtrahlungen, d. h. in ſeine concrete Entwickelung zum Syſtem und ſeine weitere hiermit gegebene Vertiefung in ſich zu begleiten.

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes.

Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und mißverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg ꝛc. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processirenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feurige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheuern Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχή gesetzt zu haben.

Dieser Tadel trifft schon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die besonders diese materielle Feuersbrunst geschürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht übersehen werden. Aber die gewöhnliche Vorstellung faßt das Fließen und Werden selbst nicht als Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes (von Sein und Nichtsein), sondern stumpft erstens den absoluten Gegensatz zu einer bloßen Verschiedenheit ab, und faßt zweitens diese Verschiedenheiten als nacheinander und außereinander in der Zeit.

Das ist dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So übersah man denn auch in diesem Flusse das, was gerade Heraklit darin gesehen hatte, den bittern Kampf und die zugleichseiende Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtsein, des Hier und Nichthier — darstellt.

Jener Feuersgefahr nun ist Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

litt er deſto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieſes ſeichten Fluſſes.

Wir wollen daher zuerſt diejenigen Formen des heraklitiſchen Abſoluten durchnehmen, die weniger einem ſolchen Miſsverſtändniß ausgeſetzt ſind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchſchimmern laſſen, ſolche Ausdrucksweiſen, die den Begriff weniger in ſinnliches Material tauchen, ſondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logiſchen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch dieſe reinere Anſchauung ſeines Abſoluten geſtärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Waſſerprobe beſtehen können.

Dies alſo, daß Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes iſt, daß Jedes nur die Bewegung iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen, Alles ſomit es ſelbſt und zugleich ſein Gegentheil iſt, ſprach Heraklit ſo aus:

„Denn das Auseinandertretende (ſich Entzweiende) einigt ſich immer mit ſich"

in einer Stelle des Plato, die wir, weil ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang für Späteres wichtig iſt, gleich hierher ſetzen wollen: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καί ἕν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται" φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δέ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καί πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι*[1]).

Es genüge hier einſtweilen, darauf aufmerkſam zu machen, wie Plato in dieſer Stelle auf das Beſtimmteſte den eigenthümlichen und unterſcheidenden Charakter heraklitiſcher Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegenſätze immer zugleich vorhanden geweſen ſeien, während ſich dies bei Empedokles in eine Abwechſelung und Nacheinander erſchlafft habe. —

Dieſelbe Verknüpfung und Einheit eines Jeden mit ſeinem ſchlechthinnigen Gegenſatz, durch die allein Jedes und Alles beſteht, ſpricht ſich aus in den Worten bei dem Pſeudo-Ariſtoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegenſatzes) *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „„συνάψειας ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα““[1]). „Verknüpfe Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Harmonisches und Unharmonisches und aus Allem Eins und aus Einem Alles", worauf der unbekannte Verfasser in der Hauptsache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitisirend, halb aristotelisirend erklärt: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξήρον γὰρ ὑγρῷ, ψυχρόν τε θερμῷ μίγεν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

Sowohl jenes Fragment als diese Erklärung finden sich wörtlich ganz ebenso bei Stobaeus[2]) bis auf die beiden eingeklammerten καὶ, die Schleiermacher nicht mit Unrecht aus der aristotelischen Stelle weggelassen wissen will.

---

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. p. 156) übersetzt bereits ὅλα durch „Ganzes" und erinnert dafür daran, daß ὅλα, wie Schleiermacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitischer Ausdruck sei. Schleiermacher selbst dagegen und Heeren übersetzen ὅλα mit „Verderbliches und nicht Verderbliches", was gleichfalls sich sehr wohl vertheidigen ließe und durch die Singularform ὅλον καὶ οὐχὶ ὅλον bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelstelle unterstützt zu werden scheint. Was mich dennoch veranlaßt, ὅλα mit „Ganzes" zu übersetzen, ist ein Bericht des Sextus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht übersehen worden sein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben ist, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logischer war und dies, als sich mit der bisherigen Ansicht nicht vertragend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Wesentlichen verdient. Nach demselben hätte nämlich Heraklit sein Gesetz der Identität der Gegensätze auch an den Gedankenbestimmungen des Ganzen und der Theile nachgewiesen und gezeigt, daß das Ganze sowohl es selbst als ein Theil, der Theil seinerseits in Bezug auf sich selbst auch wieder ein Ganzes ist. Sextus sagt (adv. Math. IX, 337): „Aenesidemus aber (den wir noch häufig auf den Fußtapfen Heraklits finden werden) sagt nach Heraklcitos, daß der Theil sowohl etwas Anderes sei als das Ganze (ὅλου), als auch dasselbe. Denn die Substanz (οὐσία) ist sowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze ist sie in Hinsicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen". Das Ganze ist, wie auch in diesem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Substanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieser ist aber selbst sofort die Bewegung, sich in die Einzelheiten, in die Theile seiner selbst aufzulösen, die ihrerseits wieder durch ihre Umwandlung, eins sich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und so sich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Dieſelbe proceſſirende Einheit des Gegenſatzes, dieſes Zuſammentreten, das nur das iſt: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten ſeinerſeits nur das iſt: immer zuſammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch[1]), der, nachdem er Heraklits Ausſpruch, man könne nicht zweimal in einen und denſelben Fluß ſteigen, angeführt hat, unmittelbar alſo fortfährt: *οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν, οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.* „Nicht iſt es möglich, zweimal ſterbliche Weſenheit zu berühren (in demſelben Zuſtand); ſondern durch die Schnelligkeit und Raſchheit der Umwandelung trennt ſie ſich und tritt wieder zuſammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich tritt ſie zuſammen und auseinander, eint ſie ſich mit ſich und trennt ſich von ſich; weshalb niemals zum Sein gelangt das Werdende (derſelben) da nie zu hemmen noch zum Stillſtand zu bringen iſt das Werden". — Denn dieſe Heraklit ſelbſt angehörigen Gegenſätze: „*σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι*" gelten nicht nur vom Fluß, ſondern auch allgemein, wie Plutarch ſehr richtig ſagt, von aller ſterblichen Weſenheit, von allem Sein überhaupt. — Beſonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerkſam macht auf das Zugleich der Gegenſätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich" geht in jedem Seienden dieſe entgegengeſetzte Bewegung des Auseinander- und Zuſammentretens vor ſich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieſer Stelle, Plutarch ſtelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von ſeinem Verkennen des eigentlichſten und tiefſten Punktes heraklitiſcher Lehre iſt und von der ihn ſchon hätte die Vergleichung abhalten ſollen, wie auffallend und genau dieſe Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

---

1) De *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach ſetzt bei Plutarch ſtatt des früheren *ἥττασθαι* aus Euſebius: *ἵστασθαι*. Obgleich nun dem Sinne nach *ἥττασθαι* auch gut iſt, ſcheint ſich das *ἵστασθαι* durch eine andere Stelle des Plutarch beſtätigen zu laſſen, in der auch gerade viel heraklitiſirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται.*

Plato übereinstimmt (Soph. p. 242) [1]), wo der unterscheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenso angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich", die freilich in der Fassung, wie sie hier stehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entschiedenste dem Ephesier selbst angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)" hat Heraklit allerdings nicht gesagt, dafür aber nur noch concreter und energischer: „immer, ἀεί", hierdurch die entgegengesetzten Bestimmungen verbindend und unauflöslich aneinander kettend, wie wir in dem Fragment bei Plato: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται gesehen haben und noch häufig sehen werden [2]).

Die letzten Worte des Plutarch aber lassen wir jetzt noch unerörtert; denn sie drücken zwar ganz dasselbe aus, worum es sich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Diesen selben Gedanken, wie Alles, sogar die Bewegung, an sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, erläuterte Heraklit an einem Beispiel, in einem von Theophrast uns aufbewahrten Bruchstück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen ist*), den Herausgebern des Theophrastos aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies schätzenswerthe Fragment, von welchem die Weise der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben ist, lautet: εἰ δὲ μὴ, κάθαπερ Ἡράκλειτός φησι· „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος". „Auch der Mischtrank tritt, bewegt werdend, auseinander". (Theophr. Fragm.VIII. c. 9. (περὶ ἰλλίγων). T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

---

1) Und ebenso noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenso deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „ἀεί" spielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε κάτω ρεῖ, wo das ὡς οἱ κτλ., auf eine wörtliche Anführung hinweist; ferner die Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. ꝛc. ꝛc.

*) Nicht so Bernays, der aber die Stelle sehr mit Unrecht verbessern will: εἰ δὴ — „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος", wonach das Bruchstück also lauten würde: auch der Mischtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitritt. Aber abgesehen davon, daß schon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen diese Conjectur hätte mißtrauisch machen sollen, so wie daß der Mischtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, sondern ruhig so bleibt wie er gerade ist, geht durch diese Emendation auch der ganze specifisch heraklitische Sinn des Bruchstücks verloren und durch die oben anzuf. St. des Plutarch wird sie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewiesen. Uebrigens zeigt auch der Zusammenhang und Sinn in dem Theophrast das Bruchstück citirt zweifellos, daß dasselbe keineswegs geändert

Furlanus macht sich die Sache sehr leicht, indem er übersetzt: et cyceon agitatione constat; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* stehen, wie Heinsius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handschriften, hinein verbessern will. Das darf aber auf keine Weise zugegeben werden, sondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neuesten Ausgabe schon bei *διίσταται* verbleiben.

Der Sinn ist einfach der, daß der Mischtrank, wie er durch das Bewegt- und Geschütteltwerden, zusammentritt und die Mischung bildet, so auch durch dieselbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in seine einzelnen Bestandtheile auseinander und ebenso immer wieder von neuem zusammentritt. Lösung und Mischung seiner Substanzen vollbringt sich beim Mischtrank durch sein Geschütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, so kann *συνίσταται* hier gar nicht stehen, weil es sonst eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden ist der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zusammengeschütteltwerden, Zusammentreten, und bedeutet dieses selbst schon, so daß das *κινούμενος* nur ganz so viel heißt, als wenn stünde: *καὶ ὁ κυκέων συνιστάμενος διίσταται*, wie wir schon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*[1]). So hat also Heraklit hier nur an

---

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optische sich im Kreise Drehen, das eintritt sowohl wenn das Auge lange starr auf denselben Punkt hinsieht, als wenn es sich im Kreise bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er sagt nun: *αἴτιον δε τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ τὸ εἰρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀτενισμῷ, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα διΐστησι καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις (διαστάσει?) ἑνὸς μορίου καὶ τἄλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ διίσταται· διϊστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τα βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον· τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τὴν δε τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man lesen *εἰ μὲν δὴ*, wie schon Heinsius wollte, der aber gleichfalls das Bruchstück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ηρ. φησι κτλ.* Das aber, dessen Natur es ist, meint also Th., mit dieser Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch diese Bewegung selbst wieder zusammen, wenn nämlich Heraklit richtig gesagt hat ꝛc. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung sowohl Ursache des Auseinandertretens als Zusammengehens sein soll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἂν καὶ κυκλοφορίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· διΐστησι γὰρ ἡ δίνη τά τε βαρέα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung selbst die Ursache des Auseinandertretens sein soll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieser Art den sehr heraklitisirenden Verfasser des hippokratischen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δε καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενεσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι*

dem Beispiele des Mischtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zusammentretens, sich Einigens, ungetrennt und in Einem dieselbe ist mit ihrem Gegentheil, dem Auseinandertreten, sich Unterscheiden; ganz so, wie wir unten finden werden: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*. Daß das Fragment in der That keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweist auch entscheidend, was uns Plutarch von dem Gebrauche des Mischtranks bei dem Stoiker Chrysippus sagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derselbe in seinem Buche über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Mischtranke verglichen, der immer andere Theile des Werdenden immer anders umwende und immer anders durcheinander schüttele (*ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀίδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας, ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων*). Das Geschüttelt- oder Bewegtwerden des Mischtranks verursacht also nothwendig nach Heraklit auch sein Auseinandertreten; sonst könnte er bei der Schüttelung nicht immer anders zusammentreten und durcheinander gerührt werden. Daß aber, was der Stoiker Chrysippus hier vom Mischtrank sagt, nur von Heraklit entlehnt ist, würde klar sein auch ohne den ausdrücklichen Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus[1]) liefert: Chrysippus habe in seinem Werke über die Natur Mythen gedeutet und „dem Mischtranke des Heraklit angepaßt".

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchstücken Heraklits ist, in welchem der Mischtrank vorkommt, so können wir hier beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 gesehen, einen Mischtrank bereitet, um durch diese symbolische Handlung seinen Mitbürgern eine Gnome zu versinnlichen, oder weil man in der That mit Plutarch sagen kann, daß nach seiner Philosophie in der ganzen Natur nichts ungemischt und rein sei[2]), am wahrscheinlichsten aber, weil er selbst, wie wir eben sahen, in seinem Buche den *κυκεών* als Beispiel gebraucht und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen sein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ· γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: *τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι.*

2) Plutarch. Terrestr. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wytt.: „— — *τὴν φύσιν — — ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν*".

„κυκητὴς“, Mischer, Mischträukler, nennt[1]), wodurch die Verbesserung des Menagius, der in den Versen des Sillographen Timon[2])

Τοῖς δ' ἕνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε

κυκητής lesen will, Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Und auf unser Bruchstück gestützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitisches in den Worten erkennen, die Lucian dem Epheser, ihn parodirend, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλάκως εἰς κυκέωνα πάντα συνειλέονται καί ἐστι τὠυτὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts fest ist, sondern wie in einen Mischtrank hinein alles zusammengerafft wird und dasselbe ist Freud und Leid[3]) ꝛc.“

Der Mischtrank als philosophisches Symbol der Welt und ihrer Bewegung ist daher heraklitischen Ursprungs[4]). Durch unser Fragment erklärt sich daher auch und wirkt wieder auf unsere Interpretation desselben bestätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker übersetzt dem Sinne nach sehr richtig: Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc.. nur daß es nicht erforderlich ist, das Universum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wissen, daß der Mischtrank dem Sinne nach hier als Bild des Universums und seiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erscheint, und diese Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgesetzt wird. Besonders beachtenswerth ist, wie daselbst der Mischtrank „sowohl als Verbindung wie als Auflösung in seine Elemente“ erscheint, ganz wie in unserem Fragmente das *διίστασθαι* seiner Bewegung attribuirt wird. Ebenso heißt es bei demselben, sich überhaupt häufig besonders eng an heraklitische Sentenzen und Ausdrücke anschließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν κτλ.* So erscheint auch bei Lucian (Icar. Menipp.

1) Ap. Diog. Laert. X, 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitischen Ansicht spricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι, — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥςπερ εἰς τινα δίνην ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι. —*

4) Ueber das orphische Mischen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der κυκεών als sprüchwörtliches Sinnbild der Weltmischung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegensätze von Freudengelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebstahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἁπάντων τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον, ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν, ὁποῖόττις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.*

Wir kehren von dieser Abschweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegensätze und damit die betreffenden Zeugnisse des Aristoteles und Anderer gegen jede Einsprache zu sichern, eine sonst eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Ephesiers an, wo er dies noch abstracter und deutlicher ausdrückt: „*εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν*“[1]). Wir sind und sind nicht“. Denn dieses von uns selbst ausgesagte Sein und Nichtsein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu fassen suchen, wozu es wahrlich keiner heraklitischen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Diese Identität nun des sich Entgegengesetzten ist es, die uns Aristoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitischer Lehre angiebt und am meisten und öftersten heraushebt von Allem, was er uns über den Ephesier berichtet.

Es ist nur ganz angemessen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, daß er sich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, sondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieser sinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtsein.

So sagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtsein dasselbe“, „Alles sei und nicht sei“, an Jedem das Entgegengesetzte vorhanden sei ꝛc., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebensogut Alles falsch sei.

So in der Metaphysik[2]): „*ἀδύνατον γὰρ ὑντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμ-*

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob diese Worte sich auf das an diesem Ort vorhergehende ποταμοῖς (*τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν*) zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, absolut zu fassen sind, ändert für unsern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um so weniger, daß die oben angeführten Worte auf das ποταμοῖς zurückzubeziehen sind, als sie in dem Werk des Ephesiers selbst wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Flusse gefolgt sind, wie ja hier der Pontiker noch mehrere unabhängige Bruchstücke herausgreift und nur zusammenstellt, um Beispiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; siehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bekk.

βάνειν[1]) *εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*“, und wieder[2]): „*ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν*“, und noch ſchärfer[3]): „*εἰσὶ δέ τινες, οἳ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως*“ und[4]): *οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν* und auch[5]): „*ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ*“, u. a. and. Drt.[6]), wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche[7]).

Zu dieſe Identität der Gegenſätze war im Alterthum ein ſo allgemein bekannter Hauptſatz heraklitiſcher Lehre, daß ſeine Philoſophie ſogar wie in die bekannten Theſen, daß ſich „Alles bewege“ oder „Alles fließe“, ſo auch in die Formel, daß „die Gegentheile identiſch“ ſeien, zuſammengefaßt und, wie es mit ſolchen Theſen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, ſ. die *ἔκθεσις ῥητορικῆς* des Anonymus bei Walz Rhetor. Graec. T. III. p. 740. *ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταὐτά*, und bis in die ſpäteſten Zeiten hat ſich dieſes merkwürdigerweiſe erſt von den modernen Forſchern überſehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegenſätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, ſ. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der Oratio qualem oporteat esse regem (in der Scriptorr. Veterr. Collect. nova von Ang. Mai, T. II. p. 633): — — *ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε*

---

1) Der ſchlechten Wendung, welche die Metaphyſik hier nimmt, Heraklit habe es nur ſo geſagt und nicht auch angenommen (*ὑπολαμβάνειν*), widerſpricht ſie ſelbſt unmittelbar darauf c. 4. init.: „*καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως*“ (ſiehe die Stelle oben im Text).

2) Metaphys. III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) ib. c. 4. p. 67. Br.

4) Topic. VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) Phys. Ausc. I, 2. p. 185.

6) cf. Metaphys. III, c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Ariſt. beſorgten Scholien T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in Topic. p. 263.; Simplicius in Phys. f. 18. a.; Themist. Paraphras. in Phys. f. 16. a. b.; Asclep. Scholia z. Arist. T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einſchlagende Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

Ἡρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις[1]).

Das Unrecht, das der Stagirite unserm Philosophen thut, besteht nur darin, daß er von seinem tautologischen Satze der Identität aus urtheilend der speculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat seinen Grund wieder darin, daß er die entgegengesetzten Bestimmungen als ruhige und feste[2]) nimmt, während Heraklit sie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er also gegen Heraklit anführt, der gesunde Sokrates könne doch nicht dasselbe sein, als der kranke Sokrates, faßt er eben auf diese Weise gesund und krank als ruhende, bleibende Bestimmtheiten, während unsere heutige Naturforschung z. B. weiß, daß Gesundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Processe sind.

Heraklit konnte, — und das ist, wie in den früheren Capiteln hinlänglich auseinandergesetzt, ein integrirendes Moment seiner Philosophie — seinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtsein, noch nicht als Kategorie aussprechen. Aristoteles aber hat sie aus dem concreten Material, in dem sie bei jenem versenkt ist, glücklich herausgeschält und besser gesehen, als die neuen Bearbeiter des Ephesiers, worauf es bei diesem ankommt*).

---

1) Andere entscheidendere Beweise und Stellen siehe an vielen Orten, besonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in diesen Irrthum fallen dann nach seinem Beispiele alle seine Commentatoren, wenn nicht zwei verdächtige Stellen ihn zu vermeiden scheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: „*ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι οἷον τόξου καὶ λύρης*“ und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: *ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταὐτὸ ἄγουσιν ὥσπερ Ἡράκλειτος κτλ.*, obwohl auch das noch nicht ganz richtig ist.

*) Während die sonstigen Nachfolger Schleiermacher's sämmtlich seinen Irrthum hierin theilen, scheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Ansicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu sein, welcher Rhein. Mus. VII. 114, 2., indem er sich dabei auf seine Dissertation p. 2, 101. 14. bezieht, sehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Versen (p. 114. ed. Mullach.).:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται,
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος

„Sein und Nichtsein ist dasselbe und nicht dasselbe“ ꝛc. offenbar auf Heraklit anspielt. Mit Unrecht, wie es scheint, spricht sich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieser Verse auf Heraklit aus. Eine später (§ 26) zu betrachtende platonische Stelle dürfte jeden Zweifel daran beseitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „ins Gegentheil umschlagende“ heraklitische Weltproceß gemeint ist. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'schen Andeutung in der Hauptsache selbst bei der Ansicht Schleiermacher's stehen, indem er (p. 464, 1.) sagt, daß durch jene

Wenn er sagt, daß somit bei Heraklit Alles wahr und auch Alles falsch sei, so ist dies „wahr“ und „falsch“ auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorstellend damit verbinden kann, zu fassen, sondern soll eben nur die Einheit von Sein und Nichtsein, der Positivität und Negation, der *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, wie sich Aristoteles (metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.) selbst dahin erläutert, aussprechen. Der Gedanke ist nämlich der: Wenn Sein und Nichtsein dasselbe ist, so kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebensosehr das Sein wie das Nichtsein, ebensosehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerspruch eines Jeden gegen sich selbst ist selber zur Wahrheit gemacht und es kann somit, weil von Allem ebensogut Sein wie Nichtsein, die Affirmation wie die Negation wahr ist, gesagt werden, daß Alles ebensogut wahr als falsch sei, wie dies auch der den Namen des Aphrodisiers führende Commentar ganz gut auseinandersetzt [1]).

Eine hiermit zusammenhängende Consequenz, die Aristoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, ist ganz geeignet, uns sowohl den Einheitspunkt als auch den Unterschied zwischen Heraklits noch objectiver positiver Philosophie und den auflösenden, negativen Consequenzen, welche seine Secte und die aus derselben hervorgegangenen Sophisten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er sagt nämlich daselbst: „*καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐθὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μιᾶς τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύσεται*“. „Denn sowie die Bejahung nicht

Behauptung von der Identität des Entgegengesetzten von Aristoteles und Simplicius „unserem Philosophen eine Folgerung untergeschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte“. Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal sonderlich darauf an, ob Heraklit diese Identität in etwas abstracterer oder sinnlich concreterer Form ausgesprochen hat; aber gedacht hat er sie; sie war sein systematischer Gedanke; seine Aussprüche sind selbst nur Darstellungen dieses Gedankens oder Folgerungen daraus, die er selber zog, und nicht blos von Aristoteles und Simplicius, sondern auch von Plato und allen seinen Bruchstücken wie von seinem ganzen System wird dieser Gedanke gerade als die pulsirende Seele seiner Philosophie nachgewiesen, wie dies im ganzen Verlauf unserer Darstellung weiter dargethan und gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Arist. T. IV. p. 665.].

mehr wahr ist, als die Verneinung, wenn beide getrennt sind, so wird auch gleicherweise wenn beides **als sei es Eine Bejahung** mit einander verbunden wird, ebenso sehr die Verneinung, als das wie in Bejahung gesetzte Ganze, wahr sein".

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterschied zwischen Heraklits eigner Philosophie und jener Umgestaltung derselben zur Sophistik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Epheser selbst wurde die Identität von Sein und Nichtsein als selbst positiv und objectiv seiend, als „Eine Bejahung", somit noch in der Form der Positivität gesetzt. Alles Sein war ihm nur das Dasein der Identität von Sein und Nichtsein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Aristoteles entwickelte dialectische Consequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtsein gesetzte Sein somit selber Nichtsein sei, und ließen, was Heraklit positiv die Wesenheit des Alls nannte, in das Nichts sich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Aristoteles sagt, als sei es Eine Bejahung Zusammengefügten sich verneinten, so setzten sie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieser Gedankenunterschied zwischen Heraklit und seinen negativen Consequenzen ist dem Aristoteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es ist nur das Erfassen dieses Unterschiedes, wenn er anderswo (Metaphys. III. c. 7) einen Gegensatz zwischen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Ersteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falsch sei. Dann aber sagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte sich sofort dialectisch entwickelnde Gedankenconsequenz ist, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falsch ist, wie der Commentar des Alex. Aphrod.[1]) zur Metaphysik auch ganz gut und mit vieler dialectischer Schärfe nachweist.

---

1) Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul essa veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Dieſelbe Conſequenz entwickelt uns auch Asklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil ſie ein neues Bruchſtück des Epheſiers in ſich enthält, welches aber in ſo ungenauer Anführung und in ſo unheraklitiſcher ſpäterer Terminologie mitgetheilt iſt, daß ſich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausſpruchs ſchwerlich etwas Gewiſſes vermuthen läßt[1]): „*καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησὶν, ἀπαιδεύτως τινὲς τοῦτο ὑπελάμβανον, μάρτυρα παράγοντες τὸν Ἡράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος· „ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἷς ὁρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὁρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ ἀντίφασις· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὁρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ ἀγαθοῦ*[2]).

„Eins iſt die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach alſo Heraklit geſagt. Welches dieſe Eine Grenze aller Dinge ſein würde, werden wir ſpäter in einem andern Zuſammenhange ſehen; hier genüge es, darauf aufmerkſam zu machen, wie Asklepios richtig auch aus dieſem Ausſpruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegenſätze, als in dieſer Allem gemeinſamen Grenze mit einander übereinſtimmend, hierin ſelber identiſch wären.

Wir glauben alſo ſchon hier nachgewieſen zu haben, daß ſich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophiſtik in der That nicht anders unterſcheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falſch ſei. Und daß dies: „Alles ſei wahr und Alles ſei falſch“, von welchem Ariſtoteles — (wir haben geſehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitiſchen Lehre ausſagt, eben nur die Identität des abſoluten Gegenſatzes, des Sein und Nichtſein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbſterläuterung des Stagiriten und ſo vieler Stellen ſeiner Commentatoren noch eines Beweiſes bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus[3]), wo er, ebenfalls den angedeuteten Unterſchied zwiſchen Heraklit und den Sophiſten feſthaltend, ſagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Ariſt. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegenſatz, daß nach Heraklit *πάντας ἀληθεύειν*, gegen Anaxagoras feſthält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

ist die Einsicht des Gorgias, nach welcher er sagt, daß Nichts sei (*μηδὲν εἶναι*) und eine andere, die des Heraklit, nach welcher er sagt, daß Alles sei (*πάντα εἶναι*), worauf Sextus dies „Alles sei", als die Einheit der Gegensätze erklärt (durch das Beispiel des Honigs, der nach Heraklit süß und bitter zugleich sei). Es ist aber, wie sattsam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconsequenz, daß, wenn Alles ist, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtsein und somit der Widerspruch gegen sich selber ist, eben deshalb Alles zunächst ebensosehr falsch, Alles Sein ebenso sehr Nichtsein ist und eben nur der Widerspruch und das Nichtsein existirt. Das Urtheil also, das Aristoteles abgiebt (Phys. Ausc. I. c. 2.): es folge aus dem Logos des Heraklit nicht sowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts sei, hat ebenso eine wahrhafte, wenn auch einseitige, Dialectik des Gedankens für sich, als es in den sich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophisten seine geschichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und ist somit durchaus nicht so „wunderlich", wie Schleiermacher selbst sehr wunderlich meint.

Wie aber Aristoteles und nach ihm der Aphrodisier gewußt, daß die Identität des absoluten Gegensatzes, das Zugleich des Sein und Nichtsein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraklits gewesen ist, so hat auch Plato dieselbe tiefe Einsicht gehabt. Und zwar liegt sie nicht nur in der schon oben bezogenen Stelle im Sophisten, sondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitischen „Werden und niemals Sein" spricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenlosen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine solche bietet sich uns dar die Stelle[1]): „*τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως*". „Wenn Alles in Bewegung ist, so scheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu sein, sich so und nicht so zu verhalten",

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraklitiker, sondern auf den Meister selbst, wie auch das *πάντα κινεῖται* ja auf ihn selbst geht. Ueberhaupt ist der Unterschied zwischen dem Ephesier und seinen Anhängern nur der oben auseinandergesetzte, daß sie seine Consequenz zogen. Sonst haben sie sehr festgehalten an seiner Lehre. Aristoteles sagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demselben das Entgegengesetzte zugleich nicht vorhanden ist, nicht weil es ihnen so scheint, sondern weil man nach Heraklit so sagen muß" (Top. VIII. c. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieser Stelle f. 263.).

ſagt alſo auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck *ἀπόκρισις* in ſeinen Inhalt: *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, aufzulöſen, um die obigen Stellen des Ariſtoteles aus der platoniſchen faſt wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegnen, daß wir auf dieſe Weiſe aus einem Phyſiker einen Dialectiker und Logiker machen, ſo iſt das gerade die charakteriſtiſche und gänzlich überſehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectiſche und Logiſche **da iſt,** aber noch unter dem Kryſtall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen dieſe andere Stelle des Plato[1]): „und beſonders diejenigen, welche ſich um die *„ἀντιλογικοὺς λόγους"* (die ſich widerſprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerſpruch widerſprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß ſie die weiſeſten geworden ſind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines geſund noch ſtandhaft ſei, noch von den Worten (*λόγων*), ſondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt", wo es doch alſo direct, auch von Plato, ausgeſprochen wird, daß die heraklitiſche Philoſophie ſich um die *„λόγοι ἀντιλογικοί"* drehe. Wird man etwa zu der gewaltſamen Ausflucht greifen wollen, daß ſich dieſe Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn ſelbſt beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltſame, ſondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Fluſſe, vom Wechſel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſind urkundlich die eigenſten Ausſprüche des Epheſiers ſelbſt, und ferner iſt uns der in dieſer Stelle ironiſirte Dünkel des Wiſſens grade nur von der Perſon Heraklits ſelbſt verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er ſei, als er ſich ſelber als nichtſeiend erkannt, dadurch der Weiſeſte von Allen, auch nach ſeiner eigenen Meinung, geworden[2]). Auch beweiſt der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Epheſier ſelbſt gemeint iſt, denn bald darauf geht es ſo weiter: *„οὐκοῦν, ὦ Φαίδων,*

---

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἴσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἄλλα πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.*

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 223. Stallb., wo Plato ganz ſo von Heraklit perſönlich das *οὐδὲν ὑγιὲς, οὐδὲ βέβαιον κτλ.* gebraucht, wie in der o. St.

ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτόν τις αἰτιῷτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ" κτλ., wo also doch eine Anspielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholische und das Leben geringschätzende Gemüthsart vorzuliegen scheint.

So stimmt denn also auch Plato überein mit dem Urtheil des Aristoteles und dieser ist durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugnisse, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Ephesier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte" (eine Ansicht, der sich auch Brandis, Gesch. d. gr.-röm. Philos. I. p. 187 anschließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtsein) von Heraklit abhalten zu müssen glaubt), und diese Meinung Schleiermacher's und seiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewiesen. Weitere Belege, und viel gewichtigere dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf diesen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen [1]) und zwar grade deswegen, weil wir es sonst eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es ist fast jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieses Einen Thema's. Heraklit hat hauptsächlich nur diesen Einen Gedanken gehabt, den seine Bearbeiter ihm absprechen!

So war also dem Ephesier jedes Existirende nur die Einheit des absoluten Gegensatzes und wie wir im Verlaufe sehen werden stand ihm eine Existenz um so höher, je reiner und ungetrennter sie diese Identität des Gegensatzes in sich zur Darstellung brachte.

Dies zeigt auch ein schönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Dasselbe beweist, daß Heraklit auch mathematischen Speculationen, die ihm sonst umsomehr fern lagen, als er nach gewissen Spuren [2]) die Mathematik oder mindestens doch ihre Vermischung mit der Philo-

1) Schleiermacher scheitert nämlich an der im Anfange angedeuteten Klippe des Flusses; er faßt das heraklitische Princip als bloße Veränderung und übersieht, daß nach unserm Philosophen alles immer in sich selbst sein eignes Gegentheil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegensatz aber ihm der des Sein und Nichtsein ist.

2) Denn im Theaetet. sagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker ist, auf dessen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht hast du die Männer nur im Kampfe gesehen, nicht wenn sie Frieden halten. Denn Dir sind sie nicht Freund".

sophie mit ungünstigen Augen betrachtet zu haben scheint, wenigstens nicht gänzlich fremd geblieben ist, diesen Stoff wie jeden andern mit dem tiefsten speculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchstück, da es in Hinsicht seines Stoffes ganz vereinzelt steht, am besten schon hier seinen Platz: *πᾶν γὰρ* — sagt der Schol. l. l. — *ὃ ἄν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρας. ξυνὸν γάρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.* „Denn gemeinschaftlich ist Anfang und Ende in der Peripherie des Kreises, nach Heraklit".

Der Sinn dieses Ausspruches kann nicht zweifelhaft sein und wird vom Scholiasten selbst sehr gut dahin erklärt: als ein in seiner Peripherie beschlossener Raum sei der Kreis in dieser Hinsicht nicht unendlich, sondern begrenzt, in Rücksicht darauf aber, daß er nirgendwo geschiedene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebensowohl Anfang als Ende sei, sei er unendlich[1]) (*τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξίτητον οὐκ ἂν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτὴ πεπεράνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθέν που διάφορα πέρατα, πᾶν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρας, ἄπειρον ἐκάλουν τὸν κύκλον*). —

Wenn frühe der Anschauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erschien, so war es Heraklit gegeben, diese Vorstellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieser Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, sowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit *γὰρ* eingeleitete begründende Hintersatz einer vom Kreise handelnden Stelle ist, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiasten Rücksicht nimmt, jener schönen Definition des Ephesiers vom Kreise in seinem Werke ein Satz vorhergegangen sein, in welchem er dem Kreise wegen dieser absoluten Identität der Gegensätze, wegen dieser schlechthinnigen Durchdringung von

1) Wem fallen bei dieser heraklitischen Definition nicht die Worte Hegels bei, Logik I. p. 156: „Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie — und sie ist Dasein — nicht ist und die zu diesem ihrem Nichtdasein, d. i. ins Unbestimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende".

Anfang und Ende in jedem ſeiner Punkte, eine beſondere Würde und ſymboliſche Bedeutſamkeit zuſchrieb [1]).

1) Wenn Heraklit alſo ſehr wohl die Bewegung ſeines abſoluten Proceſſes, in welchem jeder Untergang Entſtehung und jedes Leben Sterben iſt durch den Kreis und die Kreisbewegung verſinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende ſtets zuſammenfallen, ſo ſind auch in ſtoiſchen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieſes Sinnbild für die Natur ſeiner abſoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; ſ. Marc. Anton. II, § 14: man müſſe ſich zweier Dinge erinnern, *ἑνὸς μὲν ὅτι πάντα ἐξ ἀϊδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα κτλ.* und id. IX, § 28 *Ταὐτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*; cf. die ariſtot. Probl. XVII, 3. p. 916. Bekk.: — — *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾷ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε πάλιν ταὐτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*, worauf dann an den Ausſpruch des Alkmäon erinnert wird, die Menſchen gingen dadurch zu Grunde, daß ſie Anfang und Ende nicht zuſammenbringen könnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς εἰρηκώς, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διακριβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὴ κύκλος ἐστὶ, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας κτλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritiſirt wird, und beſonders Ariſt. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die phyſiſche Bewegung Heraklits ausdrücklich als Kreisbewegung geſchildert wird, worüber ſpäter, vgl. § 23. 26. 27.

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein *ἀρχὴ* sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„*τὸ ἓν γάρ, φησι* (sc. *Ἡράκλειτος*) *διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας*". „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier".

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „*καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*". „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende"; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie" und „Alles werde durch den Streit".

Ebenso bei Plutarch[3]): „*παλίντονος*[4]) *γὰρ ἁρμονίη κόσμου,*

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) *παλίντονος* war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου“ *καθ' Ἡράκλειτον*“, „sich in ihr Gegentheil umwendend ist die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“ und ganz so noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des ersten Wortes[1]: „*Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*“. „In ihr Gegentheil umschlagend sei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“.

Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2] speciell als Bild der sich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an: *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων* (worauf Simplicius sehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit also, versichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böse in dasselbe zusammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit diesem paradox scheinenden Satze habe Heraklit die harmonische Mischung der Gegensätze in der Wirklichkeit gemeint. Diese Stelle des Simplicius, weil sie uns die Identität des Guten und Bösen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, somit als Proceß sich vermittelnde angiebt, ist correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Aristoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die sie sich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegensatzes von gut und böse nur als eine ruhige, seiende ausgesprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch diesen speciellen Gegensatz des Guten und Bösen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe sich nicht absehen, wie Simplic. dazu gekommen sein sollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Bösen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Aristoteles veranlaßt

---

eine besondere Art Bogen, die doppelt zu spannen waren, vgl. die Interprett. zu Ilias. VIII, 266. und Herodot VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu übersetzen: „Sich entgegenspannend“; über seinen wirklichen Begriff und die obige Uebersetzung siehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

war, wenn er sie nicht bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen Einheit entgegengesetzter sittlicher Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Aristoteles im Kopfe und sie mit Heraklits eigenen Worten vermischend, die Ausdrücke „gut und schlecht" mit welchen Heraklit diesen Gegensatz der sittlichen Bestimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte" gesetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein schönes Fragment des Ephesiers enthält und uns endlich den tiefsten Sinn jener Identität des Guten und Bösen offenbart, die Aristoteles so oft dem Heraklit als unlogisch vorwirft.

Die Stelle lautet[1]): *ἄπρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἄπρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μαχαὶ ἡμῖν δεῖνα δύκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „„τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια"".* Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem sei nicht so; denn edle Werke erfreuten; uns Menschen freilich erschienen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sage: „„dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen"".

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*", sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato[2]), daß das *δίκαιον*, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

kommen haben sollten[1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesiers die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke[2]) und des ächt heraklitischen Sinnes[3]), so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist*). Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, ἦλιος, πῦρ, τὸ θερμὸν κτλ. immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects τὸ δίκαιον gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. ἁρμονία und ὅλα (s. Schleiermacher p. 361), συμφέροντα, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch οἰκονομεῖν (τὸ πᾶν oder τὰ ὅλα) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Herael. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „Ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ὁκόταν συμμιγῇ [θύωμα, wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] θυώμασιν· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου. „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger". „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden". Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht beständig in sein Gegentheil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

Mensch, ganz eigenthümlich heraklitisch und in mehreren Bruchstücken wiederkehrend. Die Anführung selbst geschieht nicht nur in directer Rede, sondern auch ganz stoßweise durch das: *ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς κτλ.*; ferner verbürgt die aus der Satzconstruction herausfallende Perfectform *ὑπειλήφασι* die wörtliche Anführung, denn der Scholiast hatte im Praesens gesprochen „*ἄπροπές φασι*" und hätte im Praesens fortfahren müssen: *ὑπολαμβάνουσι*. Endlich aber ist in der quäst. Stelle viel zu sehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiast habe sie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Ephesiers selbst geschöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte" bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als den selben logischen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den wir ihn schon in so vielen Formen haben aussprechen sehen. Das *δίκαιον* ist ihm nur dieselbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitische Princip überhaupt ist, oder in der Form, in der es Plato selbst im Cratylus ausspricht und deren Verständniß wir hier anticipiren müssen, es ist: „das sich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werdende wird" (*διὰ παντὸς διεξιὼν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); es ist wie Plato weiter sagt, „das Schnellste und Unkörperlichste; denn nicht könnte es sonst durch Alles in Bewegung befindliche sich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm selbst) Stillstehende handhabt" („— — — *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Es ist also Das, was am wenigsten Theil hat an dem endlichen festen Bestehen, und die reinste Identität des Seins und Nichtseins ist; es ist die logische Kategorie des Werdens selber, die durch kein endliches festes Sein aufgehaltene reine processirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtsein. Das *ἄδικον*[1]) dagegen ist eben das Moment des sinnlichen festen Bestehens selbst, welches sich als dieses isolirte Moment erhalten und seinen Gegensatz, das Nichtsein, obgleich vergeblich, ausschließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius sagt, das Gute und Böse in

1) Man sehe nur zum Beweise die Stelle Plutarchs Terr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 913., wo er sagt, daß nach Heraklit die Natur selbst „*διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*" sei und alles Endliche sein Werden nur aus der Ungerechtigkeit „*ἐξ ἀδικίας*" habe, indem mit dem Unsterblichen das Sterbliche sich eine (*τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου*).

daſſelbe, d. h. in einander über (εἰς ταὐτὸ λέγων συνιέναι). Das Gute iſt das reine Werden, das Böſe das aufſichbeharrenwollende ſinnliche Daſein des Einzelnen. Aber beide Beſtimmungen ſind eben proceſſirende. Das Werden ſelbſt wird immer, d. h. wird immer zu einzelnem ſich erhaltenwollenden ſinnlichen Daſein; dieſes ſeinerſeits iſt und erhält ſich nur durch beſtändige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beſtändige Aufhebung ſeines Daſeins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute[1]).

Für alles Einzelne, Endliche ſind daher allerdings Sein und Nichtſein, Leben und Sterben, Beſtehen und Negation entgegengeſetzte Dinge. Für jenes abſolute Werden ſelbſt aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiaſten ſagt, iſt Beſtehen und Sichaufheben, das Sicheinlaſſen in die endlichen Unterſchiede, d. h. das Setzen derſelben als Beſtimmter (τὸ διαφερόμενον) und der Rückgang aus denſelben in die reine Einheit (τὸ συμφερόμενον) gleichgültig; denn ſein Sichaufheben in der einen Form iſt nur ſeine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des abſoluten Proceſſes von Sein und Nicht iſt das δίκαιον und ἄδικον, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich weſentliches Moment[2]), denn alle Exiſtenz wird nur durch den Widerſtreit und Kampf derſelben und gerade der Wechſel derſelben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das ſich Entzweiende das ſich Einigende iſt und grade aus ihm die ſchönſte Harmonie hervorgeht.

Beide Momente ſind alſo vom Standpunkt des Abſoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die ſomit nothwendig auch als unterſchiedene geſetzt ſind, beſteht die Idee des Abſoluten ſelber. Und ebenſo erzeugt ſich nur durch die reale Verwirklichung dieſer Momente als unterſchiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und geſtaltet ſich nur durch den Wechſel dieſer Bewegung zu demſelben realen Proceſſe des Werdens, zu der ſichtbaren Harmonie, dem, obwohl ſchwächeren, Abbilde jener unſichtbaren Harmonie, der reinen proceſſirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtſein.

Hiermit ſind wir aber von ſelbſt zu zwei andern Bruchſtücken des

1) Seine vollſtändigſte Belegung wird, was im Vorſtehenden anticipirt iſt, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anſpielend ſagt, Jedem ſei ein anderes entgegengeſetzt, nur dem All ſelbſt nichts, ſo wenig wie der Harmonie ꝛc., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: ἐναντίον μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ. τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο. καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων μίαν τὴν μελῳδίαν ἐργάζεσθαι.

Epheſiers gelangt, die uns Plutarch und Porphyrios aufbewahrt haben und von welchen wir zuerſt das letztere in ſeinem Zuſammenhange mittheilen wollen, weil dieſes dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius ſagt [1]): „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μέν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μεν ἀνατολικὸν· τὸ δὲ δυτικόν· καὶ τὰ μεν ἀριστερὰ, τὰ δὲ δεξιά· νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο „„παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων““*“. Denn ſo will ich mit Boeckh und Creuzer bei der Lesart der van Goens'ſchen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das *τοξεύει* nicht gut wörtlich zu überſetzen iſt, über den Sinn aber doch kein Zweifel ſein kann. Porphyrius ſagt, da die Natur ſelbſt vom Gegenſatz ausgehe, ſo habe ſie auch überall die Zweiheit eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegenſatzes, ſo: vernünftig und ſinnlich, Nacht und Tag, Aufgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieſer in allen Exiſtenzen der Natur vorhandenen Zweiheit, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „ſich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt, (hindurchſchießt)“. Die Aenderung aber, die Schleiermacher vorſchlägt: *παλ· ἡ ἁρμ· καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων* („widerſtrebend ſei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegenſätze“) iſt nicht nur reine und noch dazu ganz überflüſſige Conjectur, ſondern entſpricht auch dem ſonſtigen kritiſchen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchſtück einen ſolchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerſt konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Beſtätigung ſeiner Auseinanderſetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es“ (*καὶ διὰ τοῦτο*) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchdringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen ſpeciellen Harmonie des Bogens die Rede iſt. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident iſt, die Rede ſein muß, gar nicht, was das *καὶ τόξου* hier überhaupt will: ebenſo iſt das „*εἰ*“ für Heraklit hier unangemeſſen und es fehlte auch ein von dem *εἰ* abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendswo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht ſich vorfände. Denn dies iſt dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handſchriften und Ausgaben vorliegt. Dann iſt das *τοξεύει*

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraklit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definirte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchdringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα δήκων*), diese Thätigkeit des Durchdringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξεύει*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraklit Bogen und Leyer Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίη*[1] *γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μυνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*". „Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte".

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraklit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraklit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat[2]. Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wytt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§ 6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristet. Problem. XIII. 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

die grammatische Structur des Satzes verletzen, indem er den Relativsatz „ἐν ᾗ κατέδυσεν“ statt auf das unmittelbar vorhergehende φανερῆς auf das weiter vor diesem stehende ἀφανής zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beschreibung anerkennt: sie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf φανερῆς und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch so falsch, weil er auf die unsichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der sichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieses Fragmentes ist vielmehr der schon früher angedeutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Existenz und der reale Ausdruck seiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein.

Im Unterschiede von diesen ihren sinnlichen, sichtbaren Darstellungen im Reiche der Existenzen kann die unsichtbare Harmonie nur die reine Idealität sein, die reine processirende Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, die noch nicht, wie alles sinnlich Existirende, in der einseitigen vorwiegenden Form des Seins gesetzt ist; mit einem Worte: die logische Idee des Werdens selbst, in welcher beide Momente, Sein und Nichtsein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltsam in einander umschlagen und Unterschied wie Einheit derselben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich sich erzeugen, in welcher also die reine Einheit dieser Momente noch durch kein festes Bestehen derselben, wie in der Existenzialwelt, getrübt ist. Diese allein adäquate intelligible Einheit des Gegensatzes, die er auch, wie wir sehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch so flüchtigen, sinnlichen Existenz abschied, die er auch „das Eine Weise und Name des Zeus“ [1]) nannte, ist das Gesetz, welches das All durchdringt. Sie ist der Demiurg, von welchem uns das Bruchstück bei Themistius (s. oben p. 24) sagt: „die Natur liebt verhüllt (κρύπτεσθαι) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (φύσις) ist das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Existirenden die Gegensätze harmonisch geeint und verhüllt sind [2]). Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, ist die unsichtbare bessere Harmonie, der reine, waltende, speculative Gedanke des begrifflichen Gegensatzes (von Sein und Nichtsein) und seiner processirenden Einheit (der λόγος).

1) Siehe oben p. 26 sq.

2) Darum besteht auch die Erkenntniß der Dinge darin, sie zu zerschneiden; siehe §§ 28 sqq.

Was in dem Bruchstücke bei Them. das κρύπτεσθαι zu bedeuten hat, zeigt uns sehr schön in unsrer Stelle des Plutarch das διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγάλων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Dieses „κατέδυσεν" beweist, daß auch das ἔκρυψε bei Plutarch wie das κρύπτεσθαι bei Themistius nicht den Sinn von „verheimlichen" hat, sondern (weshalb es auch Philo a. a. O. nicht nur durch abscondere übersetzt, sondern durch se obducere näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des sinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich sagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht ꝛc. sei nur die symbolische, d. h. in sinnliches Sein eingetauchte Darstellung (τὸ σύμβολον) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das ἔκρυψε καὶ κατέδυσε, wie Schleiermacher will, auf die unsichtbare Harmonie zurück zu beziehen, ist also nicht nur gegen die grammatische Satzconstruction, sondern auch widersinnig. Denn in der unsichtbaren, in der bessern Harmonie ist die Einheit des Gegensatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, sondern sie ist vielmehr diese reine adäquate Einheit selbst; versenkt und verhüllt ist diese nur in der sichtbaren Harmonie, in den sinnlich-sichtbaren Dingen, welche die Erscheinung und Darstellung jener sind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegensatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorschein kommt. Offenbar ließ sich Schleiermacher durch das ἔκρυψε irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unsichtbare Harmonie genannt werden; in Ermangelung des Bruchstücks bei Themistius hätte ihm aber schon das κατέδυσε vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen" nur heiße: versenkt in sinnlichen Stoff, und daß dann die in diesem Sinne verborgene Harmonie nur die sichtbare sein könne. —

Wenn so die ἁρμονία ἀφανής in Beziehung auf die sichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Darstellung in den sinnlichen Existenzen ist, so ist auch von selbst klar, warum sie Heraklit eine „bessere" als die sichtbare Harmonie (κρείττων) genannt hat und nennen mußte, denn alles sinnliche Sein ist, weil eben die Einheit von Sein und Nichtsein hier in der einseitigen Form des Seins gesetzt ist und die Unterschiede somit reellen Bestand und ganz andere Festigkeit gegen einander erlangen, sofort Trübung und Hemmung jener reinern, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß processirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unsichtbare Harmonie hier so als Gegensatz gebraucht ist

gegen die gesammte Welt der sinnlichen Existenz, deren Grundlage sie ist, und nicht blos gegen einzelne Formen des Sinnlichen, wie das Elementarische, geht auch daraus hervor, daß Heraklit die sichtbare Harmonie immer als gesammte Weltharmonie auffaßt, sie auch ausdrücklich „*ἁρμονίη κόσμου*“ [1]) nennt. Endlich aber rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang bei Plutarch. Dieser ist folgender: Er sagt, die Aegypter hätten in ihrer Mythologie geräthselt, Horus habe, als er Strafe habe geben müssen [nämlich für den Mord seiner Mutter][2]), seinem Vater Blut und Leben, seiner Mutter Fleisch und Fett zuertheilt; „— von der Seele aber sei nichts ungemischt und lauter, noch werde es isolirt von dem Anderen; denn die unsichtbare Harmonie ist nach Heraklit besser als die sichtbare“ ꝛc. (*τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ᾽ ἄκρατον*[3]) *οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται*[4]) *τῶν ἄλλων· ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς κτλ.*) Es wird also in diesem Zusammenhange gleichfalls die reine Idealität der Seele und die untrennbare Harmonie dieser entgegengesetzt der schwächeren, sich weniger durchdringenden Einheit der Gegensätze im sinnlich-organischen Körper und dieser erscheint also statt die bessere und reinere Harmonie darzustellen vielmehr selber, wie alles Sinnliche, als der unreineren Harmonie[5]) zugetheilt.

---

1) Siehe die Fragmente bei Plutarch oben p. 90 sq.

2) cf. Plutarch de Is. et Osir. p. 338. D. und Fragm. Plut. London 1773. ex Museo Britannic. ed. Th. Tyrwhitt. bei Wytt. Vol. X. p. 702.

3) „*ἀμιγὲς μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς*“, nichts Ungemischtes und nichts Reines, sagt Plutarch Terrest. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt., sei in dem ganzen Gebiete der Natur nach der Philosophie Heraklit's, die er daselbst anführt. Diese letztere Stelle allein, die Schleiermacher entging, würde hinreichend beweisen, daß auch in der obigen Stelle des Plutarch und in seinem Citat, wenn er nicht ganz sinnverkehrend citirt haben soll, mit der höheren Einheit der Gegensätze, die über die Mischung derselben in der Natur noch hinausgehen und deshalb ganz untrennbar sein soll, unmöglich irgend eine besondere Form des Natürlichen, wie das Organische, gemeint sein kann.

4) „*ἀπολείπει*“ sagt in demselben Sinne Heraklit bei Plut. *Et* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. W., so daß unseres Bedünkens Plutarch schon in diesem Satze *τῆς ψυχῆς — ἄλλων* auf den Epheser Rücksicht nimmt und wahrscheinlich auch das folgende Fragment in dem Werke des Heraklit in einem ganz ähnlichen Zusammenhang mit seiner Lehre von der *ψυχή* stand. Die *ψυχή* ist unsichtbare Harmonie. Eingetaucht und begraben im Körper ist sie sichtbare Harmonie. Man vgl. auch das von den Seelen gesagte *ὁράτας γίνεσθαι* bei Porphyr. (siehe weiter unten. Die letzte Evidenz wird unser Bruchstück und unsere Erklärung desselben noch vielfach im Verlauf erhalten).

5) Unsere Auffassung der Worte *ἀφανὴς* und *φανερή* im Bruchstück als den Gegensatz des Ideellen und sinnlich-Wirklichen bedeutend, bestätigt sich auch

Wir glaubten aus doppelten Gründen bei der Widerlegung der Schleiermacher'schen Interpretation so ausführlich zu Werke gehen zu müssen. Einmal weil Schleiermachers Erklärung allgemein angenommen worden ist (siehe Brandis I. p. 166. Ritter p. 136) und am letzteren Ort noch besonderen Beifall als „glückliche Deutung" erhalten hat. Ferner aber weil das Bruchstück nach unserer Auffassung desselben zu jenen allerwichtigsten Fragmenten gehört, welche über den innersten Kern und die tiefste Bedeutung des heraklitischen, den Uebergang von der eigentlichen Naturphilosophie zur Gedankenphilosophie bezeichnenden, Systemes ein helles

---

noch durch andere Stellen; man vgl. zunächst eine des sehr heraklitisirenden (siehe § 7.) Pseudo-Hippocrates de Diaeta VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K., von welcher schon der später mitzutheilende Anfang zeigt, wie durchaus heraklitisch sie ist; darauf sagt er: — *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται.* Darauf setzt er den Unterschied von *ἀφ.* und *φαν.* ganz dem obigen Sinne analog auseinander als den Unterschied des ideellen Ansich und der Wirklichkeit: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φανερὰς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας ἐούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι· μαντικὴ τοιόνδε· τοῖσι φανεροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώκεσθαι, τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερὰ* und vergleicht das mit dem Zeugen, welches ebenfalls nur das Unsichtbare (das Ansich) in das Sichtbare verwandele: *ἀνὴρ γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίεε τῷ φανερῷ τὸ ἄδηλον γινώσκειν ὅτι οὕτως ἔσται· γνώμη ἀνθρώπου ἀφανής· γινωσκούσα τὰ φανερὰ ἐκ παιδίου εἰς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.*

Wir werden ferner noch wiederholt im Verlauf *ἀφανίζεσθαι* in diesem Sinne finden und unmöglich kann es hiernach ein Zufall sein, wenn wir bei den Stoikern, wie das *κρεῖττον* als Kunstausdruck für das die Natur durchdringende Princip, so auch *ἐναφανίζεσθαι* als stehenden Terminus für den Rückgang des Existirenden in den (bekanntlich aus Heraklit von ihnen entlehnten) *λόγος κοινὸς* oder *σπερματικὸς* des Weltalls antreffen, s. Marc. Anton. IV. § 14: *Ἐνυπέστης ὡς μέρος· ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν* „du bestehst als Theil; du wirst aufgehoben werden in das, was dich geboren hat (d. h. in das Princip) oder vielmehr du wirst zurückgenommen werden in das Entwicklungsgesetz gemäß der Umwandlung", und VII, 10: *πᾶν τὸ ἔνυλον ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ.* „Alles Materielle geht überaus schnell in die Wesenheit des Alls zurück" und II, § 12: *πῶς πάντα τάχεως ἐναφανίζεται κτλ.* Wenn auch das Wort *ἐναφανίζεσθαι* durchaus nicht von Heraklit selbst gebraucht worden ist, so dürfte sich doch aus diesem Gesammtzusammenhange in Verbindung mit einer weiter unten zu betrachtenden Stelle des Simplicius über den Krieg ergeben, daß dem Heraklit die unsichtbare Harmonie das ideelle Princip alles Daseins gewesen und gerade die Aufhebung des sinnlichen Daseins von ihm als ein Rückgang in diese reine Harmonie bestimmt worden ist.

Licht werfen, indem sie zeigen, daß sein wahres Absolute bereits der reine Gedanke ist, der sich nur noch nicht als Denken erfaßt hat. Freilich sind wir einstweilen auf den Vorwurf gefaßt, mit unserer Interpretation des Bruchstücks über die Grenzen der vorsokratischen Physik hinauszugehen. Die heraklitische Philosophie geht aber eben selbst über das hinaus, was man in der Regel unter den Grenzen der vorsokratischen Physik versteht. Wer aber trotz des Bruchstücks bei Themistius und jenes anderen von dem „Namen des Zeus", sowie des sonst bisher schon nachgewiesenen, an unserer obigen Auffassung des Fragmentes noch Anstoß nehmen sollte, der wird dennoch durch die im Verlauf der Darstellung hundertfach zu erbringenden Beweise hoffentlich überzeugt werden.

Hier können wir einstweilen nur noch folgendes bemerken: „Unsere Auffassung der „unsichtbaren besseren (*κρειττων*) Harmonie" als des rein ideellen Princips des gedachten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und seiner processirenden Einheit wird auch dadurch bestätigt, daß das *κρειττον* und *κράτιστον* ganz dieser Bedeutung entsprechend bei den Stoikern zum stehenden Terminus für das absolute Princip selbst wird und von ihnen daher bald als das alles durchdringende Göttliche und Ideelle, für welches und zu dessen Verwirklichung nur alles Andere (Materielle) vorhanden sei, bald als die reine Denkkraft gebraucht und beschrieben wird; vgl. Marc. Anton. V. § 21. *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα*, worauf er dasselbe also erklärt: *ἔστι τοῦτο τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*. Worte, deren streng heraklitischer Charakter und Ursprung wir anderwärts hervortreten sehen werden. Hierauf fährt er fort: *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα* (ganz in demselben Sinne, wie er III. § 9. sagt: *τὴν ὑπολῃπτικὴν δύναμιν σέβου*) und definirt dies *κράτιστον* im Menschen nur als das dem *κράτιστον* im Weltall Gleichartige (*τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές*), als das alles andere im Menschen nur für sich, d. h. zu seiner Selbstverwirklichung, verwendende und sein Leben regierende Princip (*καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*) vgl. Epictet. Diss. II. c. 23. T. I. p. 321. Schw. *Ἄνθρωπε μητ' ἀχάριστος ἴσθι, μήτε πάλιν ἀμνήμων τῶν κρεισσόνων — — μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρειττον ἁπάντων τούτων* (nämlich als Früchte und Wein und alle sinnlichen Dinge), *τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον — — καὶ δύναται τὸ διακονοῦν κρεῖσσον εἶναι ἐκείνου ᾧ διακονεῖ, ὁ ἵππος τοῦ ἵππεως; ἢ ὁ κύων τοῦ κυνηγοῦ*; hier ist also *τὸ κρειττον* einerseits geradezu das Alles durchwaltende Princip, wie wir später die reine Idee des Gegensatzes,

die nach uns Heraklit unter der besseren unsichtbaren Harmonie versteht, oder den Logos, von ihm selbst so bezeichnet finden werden (*λόγος οἰκονομοῦν τὸ πᾶν, διέπων, διήκων τὰ πάντα κτλ.*); andererseits nimmt das *κρεῖττον* eben deshalb ganz analog der logischen Entwickelung, die bei den Stoikern mit den objectiven Bestimmungen des heraklitischen Systems überhaupt vor sich geht, die Bedeutung des *ἡγεμονικὸν* oder der Denkthätigkeit an. Man vgl. noch Marc. Anton. V. § 30.: *ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός· πεποίηκε γοῦν τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und VII. § 55. *κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und XI. § 18.: *φύσις ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα· εἰ τοῦτο, τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und IX, 9; *καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν ἦν οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ξύλων*, cf. die von Gataker zu diesen D. a. St. und Epictet. Diss. II. c. 8. und endlich die noch mehr einschlagende merkwürdige Stelle desselben Diss. I. c. 30: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* (Heraklits Logos, worüber später) *κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* ganz wie Heraklit selbst in einem Fragment bei Stob. (siehe § 13) von seinem „Einen Göttlichen" aussagt, daß es *πᾶσι περιγίνεται*. Der stoische terminus technicus hat also in dem *κρείττων* unseres Fragments, als dem unterscheidenden Wesen der intelligiblen (gedachten) Harmonie von der im sinnlichen vorhandenen, seine Wurzel und organische Entstehung*). —

Eine andere unsere Auffassung des Fragments vielleicht merkwürdig bestätigende Stelle dürfte die des Julianus sein Or. I. p. 7. ed. Spanh.: *ση-*

*) Einen ferneren Beweis für unsere Auffassung des Fragments liefern jetzt die Worte, die Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 nach Anführung derselben äußert: *ὅτι δὲ . . .* (hier sind Worte ausgefallen) *ἀφανὴς ὁ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις ἐν τούτοις λέγει „„ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων““ ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως*. Freilich ist dies nun zunächst blos eine Meinung des Kirchenschriftstellers, aber sie bestätigt genau unsere Auffassung der unsichtbaren bessern Harmonie als der reinen Gedankeneinheit, und sie muß diesmal in Betracht kommen, weil Pseudo-Origenes diese Aeußerung — wahrscheinlich durch den Zusammenhang bei Heraklit gezwungen — ganz gegen seinen Zweck thut. Denn er will gerade wegen eines andern Fragments (*ὅσων ὄψις, ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) beweisen, daß Heraklit das Sichtbare und Unsichtbare in gleicher Würde hält und giebt sich deshalb wiederholt sichtliche Mühe, z. B. IX, 10: *οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογούμενος ὑπάρχον*. — Von der Auffassung Schleiermachers, nach welcher

βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der subjectiven Bezeichnung „Gott“ überſetzt und jedenfalls jetzt erſt Entſtehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar ſein dürfte.

---

mit der beſſern Harmonie die des organiſchen Körpers gemeint ſei, iſt jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchſtücks bei ihm deshalb mehr zu ſeiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er ſagt: „Alles fügt ſich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint ſich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menſchen ein Uebel erſcheint, iſt für ſie ein Gutes und aus Allem ſtellt ſich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen iſt“. Hier wird alſo die ſichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was ſchon deshalb ganz unmöglich, weil auch die ſichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene iſt, wie uns Plutarch in den Worten *ἐν ᾗ διαφοράς κτλ.* (Worte, die Zeller ib. 3. ebenſo wie Schleiermacher auf die unſichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchſtück bei Themiſt. dadurch zeigt, daß auch ſchon die *φύσις* eine verborgene iſt in erſter Inſtanz, wie in zweiter der Demiurg. Es iſt vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als ſichtbare Harmonie hinſtellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitiſchen Sinne iſt und was er für die unſichtbare Harmonie hält, gerade dem entſpricht, was Heraklit mit der ſichtbaren (der *φύσις*) meint.

§ 3. Bogen und Leyer.

Wenn nun der durch so viele Bruchstücke bekundete heraklitische Gedanke selbst von der das All durchdringenden Harmonie der Gegensätze keine Schwierigkeit mehr macht, so bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für diese Weltharmonie das constante Bild des Bogens und der Leyer gebraucht habe, ein Bild, welches bei Lichte betrachtet gar nicht so einfach und ohne Weiteres verständlich ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen kann. Denn die Ansicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechselnden Auseinandergehen und Gespanntwerden der Saiten bei Leyer und Bogen und diese Thätigkeit des An- und Abspannens sei ihm die Harmonie an Bogen und Leyer gewesen, scheint uns, zumal wenn sie so isolirt festgehalten werden soll und bei der constanten Wiederkehr dieses Bildes bei Heraklit zunächst schon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unseres Philosophen zu sein. Und wäre dem so, wie Schleiermacher will, so wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leyer, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leyer oder Bogen isolirt als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, sondern stets durch καὶ verbunden, so muß es schon hiernach den Anschein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leyer, nicht totales Bild der Harmonie, sondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leyer als innerer Gegensätze.

Weit geistvoller und wahrer schon faßt Synesius das Bild — hinsichts der Leyer — auf, in einer Stelle, in welcher er den Epheſier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz desſelben anspielt, de Insomn. p. 133. A.: „— — *οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν καί ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμονοίαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων·*

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἓν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου“, „Denn nicht ist die Welt ein einfach Eines, sondern ein aus vielen Geeintes und es sind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem selbst die Zwietracht derselben in den Einklang des Alls zusammenstimmt, wie auch die Leyer ein System ist von gegenklingenden und zusammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegensätzen Eine ist Harmonie sowohl bei der Leyer als beim Weltall.“

Hierin liegt bereits die Einsicht, sowohl daß die Leyer bei Heraklit an sich selbst Symbol der kosmischen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmonische in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abspannung der Saiten, sondern in dem die Dissonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegensätze einenden Wesen der Musik*) besteht. Dies

*) Schon hiernach also muß es unmöglich scheinen, sich bei der jetzt von Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rücksicht auf die äußere Form der Leyer und des Bogens dieselben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der scythische und altgriechische Bogen, der an den Enden ausgeschweift, einer Leyer in Gestalt so ähnlich sei, daß es auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412: *τόξον φόρμιγξ ἄχορδος* heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieser Erklärung bei. Außer den Stellen des Synesius und Apulejus und der im obigen Verlauf positiv gegebenen Darstellung unserer Ansicht scheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu sein, die Harmonie durch die bloße Rücksicht auf die äußere Form jener Instrumente zu erklären. Dies wäre dann schon jedenfalls unmöglich, wenn man erstens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo statt des Bogens der Pfeil und die Leyer gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieser Stelle nach ihrem ganzen Zusammenhange ihr Gewicht wird versagen können; zweitens bleibt dann das Bruchstück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als solcher (und ohne von der Leyer zu sprechen) das *τοξεύειν* ausgesagt ist, unbegreiflich, während sie sich im obigen Zusammenhang auf das befriedigendste erklären wird; drittens würde sich auch das Bruchstück bei Plato nicht concret begreifen lassen und ebensowenig viertens, wie Bogen und Leyer dann dazu kommen, ein angemessenes Bild der Weltharmonie sein zu sollen. Es müßte dann auch jedenfalls fünftens nur das Beiwort *παλίντονος*, welches in der That ein Epitheton des Bogens ist, lauten können, nicht *παλίντροπος*, weshalb Zeller auch wirklich ersteres vorziehen will. Aber nicht nur sind die Stellen, in welchen es *παλίντροπος* heißt, noch häufiger, sondern wir werden später (§ 26 bei Analyse des platonischen Politikus) sehen, daß gerade das *παλίντροπος* vorzüglich ächt und significativ ist, aber eben einen solchen Sinn hat, welcher schlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde sich dann auch das *παλίντονος* wohl von dem Bogen oder der Leyer selbst, aber schwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieser, nicht der Instrumente selbst, erscheint es bei Heraklit. Endlich wird sich aus § 26 aus der Aufzeigung des physischen Inhalts dieser *ἁρμονία παλίντρ.*

bestätigt sich auch durch den den Pseudo-Aristoteles de mundo l. l. paraphrasirenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit; namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit; unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. o. [p. 95.] a. O.)

Verhält es sich aber offenbar mit der Leyer so wie Synesius sagt, so wird die Frage um so schwieriger und scheinbar unlöslicher, in welcher Hinsicht denn auch der Bogen das Bild einer solchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegensätzen in sich darstellen oder vielmehr als entgegengesetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leyer vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Creuzer[1]) geworfenen Blicke beizustimmen, welcher in Leyer und Bogen bei unserem Philosophen kosmisch-siderische Symbole sieht, wofür er das von Pausanias[2]) beschriebene Bild anführt, welches den Eros darstellt, wie er nach abgeschossenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift; ein Bild, welches schon Winkelmann[3]) als eine Versinnbildlichung der pythagoraeischen Weltharmonie erklärt, wobei Creuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leyer in sinnvollen Anspielungen der Poeten aufmerksam macht[4]). —

---

durch den Politikus von selbst ergeben, daß Bogen wie Leyer schlechterdings als Symbole des siderisch-kosmischen Processes und seiner beiden begrifflichen Gegensätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückgangs in die Einheit, genommen werden müssen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden ist.

Ich kann daher Bernays Beziehung nur als hinzutretend zu der oben entwickelten substantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier stehe übrigens das ähnliche Bruchstück, welches jetzt bei Origenes IX. 9. p. 280 sich findet: „*οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέειν παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης*". Aus *ὁμολ.* muß man jedenfalls wohl *ὁμολογέει* machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu setzen ist (da man dann doch hinter *παλιντ.* ein *γάρ* erwarten dürfte), kann fraglich scheinen.

Sollte übrigens Heraklit ein bloß formelles und dann höchst oberflächliches Bild, welches in dieser Unterstellung mit der wahren Bewegung der Gegensätze bei ihm in gar keiner Verbindung stand, so oft abgehetzt haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II, 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stoseh. p. 143.

4) Er führt an Lycophron. Cass. v. 914 sq. ib. Schol. und Anmerkung

Allein dieſe Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegenſatz und die allmähliche Fortbildung der urſprünglichen Anſchauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachſtehenden umſomehr nur in gedrängteſter Kürze anzudeuten verſuchen, als wir ſpäter ohnehin das theologiſch-ſymboliſche Darſtellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweiſen haben werden.

An der Sonne wurden ſich die Völker des Alterthums metaphyſiſcher Gegenſätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtſein gekommene Geſetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des geſammten Syſtems der Himmelskörper bot ſie dem religiöſen Sinn die große Anſchauung der allgemeinen Harmonie des Univerſums, der ſich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war ſie das abſolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieſes reine Centrum auch als emanirend angeſchaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für ſich ſeienden Strahl und fließt aus demſelben wieder in ſich zurück. Die Sonne iſt der ſtarke, ſtrahlenſchießende Gott. Der abgeſchoſſene Sonnenſtrahl iſt der Pfeil (ſ. Varavadſa's Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odyss. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Creuzer über Abaris ſagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Tſchemſchid, Chryſaor ſind ſolche ſolariſche Perſonificationen, die den goldenen Sonnendolch tragen [1]).

---

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. ſagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et *φαλροί* per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen ſpäter heidniſcher wie chriſtlicher Autoren, bei denen ſich längſt die dunkle ſymboliſche Anſchauung zur Durchſichtigkeit des klaren Gedankens aufgehellt hatte, und als daher die Sonne längſt aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, laſſen deutlich genug die Gegenſätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anſchauungsſinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) ſagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiſte, *ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀπορῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* „er ſei ein Ausfluß Gottes, hervorfließend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenſtrahl". — Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur; sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest, womit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Aber dieſe Seite wird auch, und iſt ſchon an ſich, als das ſich aus dem allgemeinen Centrum losreißende, für ſich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung.

Dieſes negative Weſen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtſeite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der helleniſch-geiſtigen Geſtaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit ſeinen Pfeilen ſendet er die Peſt[1], von ſeinem Pfeil weggerafft ſind die plötzlich Gefallenen. Er iſt der Verderber. Und ſo etymologiſirte ihn ja ſchon der alterthümliche Aeschylos Agamemn. v. 1090. 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389. vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato, Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. *ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφόβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὡς τι δεινὸν μηνύοντος*, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus dieſe Etymologie des Apollo als Verderber vorgenommen, ſondern dieſe Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgeſetzt und zweimal im Dialog auf ſie angeſpielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologieen im Kratylos zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene ſideriſche Harmonie hatte früh ihr entſprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Töne; ihr Symbol wurde die Leyer, die ſo zugleich das Bild iſt der harmoniſchen Bewegung der Himmelskörper. Apollo iſt die Perſonification der ſideriſchen und Tonharmonie und führt als ſolcher die Leyer[2], umwandelnd das Weltall. So hatten

---

plectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII, 8: Deo cuncta plena sunt; ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologiſirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, *ἀκτίς*, als Ausgießung der Sonne, *ἀκτῖνες γοῦν αἱ αὐγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι λέγοντες*, und noch Chriſtus wird nicht blos Sonne der Gerechtigkeit (*ὁ ἥλιος δικαιοσύνης*, ſ. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), ſondern von dem h. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: *ὁ Σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς.*

1) Auch bei den Aegyptern ſendet die Sonne die Peſt; ſiehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leyer ſcheint überhaupt ſeit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffaſſung dieſes Gedankens, von ſeiner naturaliſtiſchſten bis zu ſeiner

ſchon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die ſchöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur daſſelbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über dieſe pythagoräiſche Lehre von Aſt zu d. St. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wytt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphiſcher Lehre; man ſehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις“ sqq. nebſt den Interpreten[1]) und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους[2]).

Aber wie die That des helleniſchen Geiſtes eben dieſe iſt, das Natürliche geiſtig zu verklären und zur rein menſchlichen Geſtalt herauszuringen, ſo entwickelt ſich als Endpunkt dieſes langen Proceſſes aus den Anfängen der ſideriſch-kosmiſchen Harmonie die freie Geſtalt des muſiſchen Gottes, Apollo Muſagetes. Die harmoniſch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht ſich nach und nach in den Träger geiſtiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leyer zum

geiſtigſten Wendung geweſen zu ſein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menſchen ſei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: ἡ δὲ λύρη (Ὀρφέως) ἑπτάμιτος ἐοῦσα, τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο; noch a. St. bei Lobeck Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne verſetzt). Auch die Kirchenväter zollten dieſer Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meiſten Etymologieen im Cratylus verſchlägt hier auch für das Alter der Anſchauung nicht. Jene ironiſche Scherzhaftigkeit bezieht ſich hier eben nur auf die etymologiſche Herausdeutelung des Weſens des Gottes aus ſeinem Namen. Das in ſcherzhafter Weiſe in den Namen hineingekünſtelte Weſen ſelbſt des Gottes dagegen iſt und mußte auch gerade zur größeren Wirkſamkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geiſtigen Auffaſſung bekannte Weſen des Gottes ſein.

Symbol der Bildung (s. die Beweise bei Raoul-Rochette in den Monuments inedits Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil seinerseits entwickelt sich zum Apollo τοξότης, zur Gestalt des heitern, jagdliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So ist Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegensätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leyer und des Bogens, des Princips des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verstehen wir auch das Bild des Eros, der nach abgeschossenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leyer ergreift (bei Pausanias und Winkelm. a. a. O.). Apollo ist die Einheit der Welt, wie die alten Theologen sagten (man sehe nur Plut. de Ei ap. Delph. p. 389. p. 393. Wytt. cf. unsere Ausführung über diese Stelle unten §§ 10. 11), aber er ist bereits in sich selbst die Einheit des Gegensatzes, der großen Zweiheit von Bogen und Leyer, der allgemeinen Harmonie und des Princips des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platonischen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ξυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος, τοξότης ὁ θεὸς καὶ μούσικος, καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δὲ τὴν τοξείαν.* „Ich verstehe auch den Apollo, Bogenschütze ist der Gott und der Tonkunst Gott; und ich liebe seine Harmonie, und ich fürchte seine Toxeia" (d. h. die Seite seines Wesens, nach welcher er Bogenschütze ist). Da haben wir wieder diese beiden Gegensätze, die in Apollo geeint sind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in diese beiden Momente nennt Maximus sein Verständniß des Gottes (*ξυνίημι*). Jenes liebt, dieses fürchtet er. —

So ist dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Eros, wie in dieser Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der sich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterschied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegensätze, die ja überall seine ganze Philosophie regieren; und nun werden wir auch besser die ganze concrete Beziehung seines Ausdrucks verstehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: *„παλίντονος ἁρμονία, ᾗ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*, welches wir oben übersetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt" (siehe p. 96).

Jetzt wird auch klar sein, wie in diesem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leyer und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen ist, sondern daselbst weiter gegangen und von der Harmonie selbst das *τοξεύειν*, das Bogenschießen, als ihre eigene

Thätigkeit angeschaut und ausgesagt werden konnte. Es ist ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß sie aus ihrer centralischen Einheit ausstrahlt, sich in die Einzelheit entläßt und aus dieser wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonst wäre sie gar nicht Harmonie im heraklitischen Sinne, wenn sie nicht selbst diesen Gegensatz in sich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντονος* und *παλίντροπος* verstehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leyer und des Bogens ständig sind und von denen in wörtlicher Uebersetzung das Erste heißt: zurück oder rückwärtsgewendet, gespannt und das zweite: sich zum Gegentheil wendend.

Nur das erste von beiden ist das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewissen Art desselben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch sich selbst in ihr Gegentheil umschlagenden sich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenstrahl die zum einzelnen Dasein herausfließende und sich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrums ist. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa übersetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze sich ergießend dringt", indem wir das *τοξεύει*[1]) in ein unserem Sprachgenius homogeneres und jene ursprüngliche symbolische Beziehung doch beibehaltendes Bild auflösen. — Auch die oben besprochene Stelle des Simplicius begreift sich jetzt um so besser, daß das Gute und Böse in dasselbe zusammengehen (*εἰς ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leyer. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, sondern geschildert durch Auflösung in ihre beiden entgegengesetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift sich jetzt erst, warum Leyer und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht uninteressante Stelle des gelehrten Nicephorus Chumnus mit der zwar durchaus nichts bewiesen werden soll, obwohl sie schwerlich blos dem Witz dieses Mannes ihre Entstehung verdankt, in den Anecd. graec. ed. Boiss. T. III. p. 382: — — *οὐκ ἀφίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξεύειν εἰς οὐρανὸν αὖθις προστίθης, ὑπομιμνήσκων τάχα καὶ τὸν σὸν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς εἴπερ ἡμεῖς εἴς τι τῶν ἐν τοῖς ἄστρασι ζώων, κρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξεύσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαφήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὅλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαρρεῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὁπλίτην αὐτόν· ἀλλ' οὔ τί γε ἡμεῖς ὀρρωδοῦμεν· ὁ γὰρ Ὑδροχόος εὐθὺς ἐπαρήξει γ' ἄν, ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.*

(was doch in allen Stellen über dieſe Harmonie entſchieden hervortritt) gerade ſo wie das Gute und Böſe, oder richtiger wie das Auseinandertreten und ſich mit ſich Einigen (des Einen), von Heraklit als ſtricte und abſolute Gegentheile, als die ſeinen begrifflichen Gegenſätzen entſprechenden und ſie an ſich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein abſoluter Begriff iſt dieſe thätige Einheit des Sein und Nichtſein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterſchiede, und des Rückgangs dieſer in jenes Eine und ſein allgemeines Werden, wie der Sonnenſtrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in ſich zurückkehrende Bewegung des Centrums iſt, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leyer iſt. So erſt giebt beſonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchſtück (p. 90): „Denn das Eine auseinandertretend (ſich unterſcheidend) tritt mit ſich ſelbſt zuſammen (eint ſich mit ſich) wie die Harmonie des Bogens und der Leyer“ einen beſtimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erſt iſt der Vergleich klar; es iſt klar, wie ſo das ſich Einigen und Auseinandertreten, das *συμφερόμενον* und *διαφερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leyer verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit dieſen begrifflichen Gegenſätzen nichts zu thun hat, ſtets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen iſt die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und ſomit der Unterſchiede, die Leyer die ſich zur Einheit ordnende Bewegung derſelben. Und wie alſo Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten ſeines Weſens, ſo ſind jene dieſelben verſelbſtändigenden Attribute ſelbſt nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leyer und umgekehrt, oder er einigt ſich mit ihr, geht in daſſelbe mit ihr zuſammen, wie Simplicius ſagt[1]).

1) Auf dieſe ſymboliſche Bedeutung von Bogen und Leyer bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anſpielung, wenn Jamblich in dem Brief an Dexippos (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaisf.), wo er von der dialectiſch-ſymboliſchen Auffaſſung ſpricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht ſpricht noch verbirgt, ſondern andeutet (wodurch der Gott nach Jamblich ſeine Hörer zur dialectiſchen Erforſchung erregen will) angeführt und nachdem er ferner ſich auf die bekannte Ausdeutung jenes unter „hölzernen Mauern“ Schiffe verſtehenden Oraklſpruchs durch Themiſtokles bezogen hat, fortfährt: ohne dieſes Verſtändniß ſeien daher weder „der **Pfeil** noch die Leyer, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze“ (*οὔτ' ἂν ὠκυπέτης ἰὸς, οὔτε λύρη, οὔτε ναῦς, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἂν ποτε ὠφέλιμον*).— Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, iſt es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, ſondern in ſeinem Weſen die Beziehung liegt (wie die Muſik bei der Leyer), welche ihn zum ſymboliſchen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derſelben qualificirt.

Leyer und Bogen aber, dieſe Symbole ſeines Gedankens[1]), griff Heraklit aus dem apolliniſchen Cult, dem er auch ſonſt zugethan war gegen den orgiaſtiſchen Dionyſosdienſt, wie wir ſpäter noch ausdrücklicher ſehen werden, und liefert hierin wiederum eine Beſtätigung für ſein im zweiten Capitel auseinandergeſetztes Verhältniß zu den religiöſen Kreiſen.

1) Nach unſerer ganzen bisherigen Entwickelung hebt ſich das in der Schleiermacher'ſchen Darſtellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von ſelbſt auf, ſo daß ein Eingehen auf dieſe im Einzelnen überflüſſig iſt.

§ 4. Der Streit. Die Dike.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie“ unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit“ (*καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheinen Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes[1]): „— — *φησὶ* (nämlich Celsus) *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεώμενα“*, wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: *εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίκην ἔριν*, und hiernach übersetze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dike), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird“ (oder wörtlicher: „und sich bethätigt“).

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersetzen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 119) „unverständlich“ zu finden: *χράομαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γινόμενα κατ᾽ ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

thätigung finde, indem sie nach demselben Gesetz auch in ihrem actuellen Dasein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden [1]).

Dasselbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abstracteren und dem Heraklit selbst daher nicht zuzutrauenden Ausdrücken, Stellen

1) Delarue übersetzt daher bereits ganz richtig: omniaque ex discordia gigni et administrari, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde". — Die Richtigkeit der obigen Auffassung bestätigt sich auch durch die offenbar dieser Quelle entflossene stoische Bezeichnung „*τὸ χρώμενον*" für das alle Existenz durchwaltende Princip. Dieses ist das *τὸ πᾶσι χρώμενον* oder *τὸ χρώμενον* schlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft existirt, indem es alles Andere, das sinnlich Existirende, nur zu seiner eigenen Selbstverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entsprang dann weiter der abstracte stoische Terminus *ἡ χρηστικὴ δύναμις* als Bezeichnung der Denkkraft. Jener heraklitische Ursprung sowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwickelung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, siehe z. B. die schon oben wegen des *κρεῖσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, besonders Marc. Anton. V. § 21: *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allem, was in der Welt existirt, das Beste verehre. Es ist dies aber das alles Andere für sich Verwendende und Alles Durchdringende; gleicherweise verehre auch von Allem in Dir das Beste. Es ist dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir ist dieses das, was sich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet"; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: — — *μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον* — — — *πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα* — — *τίς ἐκείνων οἶδεν, ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή;* — — *τί ἐστι τὸ χρώμενον; προαίρεσις κτλ.**).

*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbesserung des Bruchstücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er so wenig wie dieser mit dem *χρέωνενα* anzufangen wisse. Der Gedanke unserer obigen Auffassung bestätigt sich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: „*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*". Der Gegensatz von Götter und Menschen wird später klar werden. Hiervon jetzt noch absehend besagt also das Fragment: Der Krieg ist der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien", d. h. wie der Krieg das ontologische und kosmologische Princip ist, dem die Menschen ihr Dasein verdanken, so ist es auch dasjenige, nach welchem sie nun auch activ ihr Leben gestalten, sich wieder aufreiben ꝛc. Kosmologisches und Ethisches fällt eben bei Heraklit in Eins zusammen.

mit, wie die des Diogenes Laert.: „*γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*“ [1]), „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „*διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα*“ [2]), „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengefügt“, wo in dem *ἁρμόσθαι*, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die *ἐναντιοτροπή* eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnung seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als *processirender*, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus [3]): *καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην* (sc. *ἐναντίωσιν*) *ἀποβλέπων ἔλεγε· „„πόλεμος πατὴρ πάντων““*, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „*πόλεμον* [4]) *γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsverfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „*ἐκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἁπάντων πατήρ*“, welchen Ausspruch der Scholiast daselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (*τῶν ἐναντίων μάχην*), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch [5]): „*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων*“, „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das *βασιλέα* jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo *βασιλεύς* nannte*).

Auch Athenageras hat bereits gewußt, daß dieser heraklitische *Krieg* nichts Anderes, als das *Gesetz des processirenden Gegensatzes* be-

1) IX, 8.
2) Diog. L. IX, 7.
3) in Tim. p. 54.
4) ib. p. 24.
5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenb.
*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

deuten soll, wie seine den Ephesier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf diesen Hauptsatz seiner Philosophie hinzielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— *φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ*". „da nach jenem physischen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengesetzt ist und die Gegensätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Gesetze".

Auf dies Philosophem sich stützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugnisse wissen, den Homer getadelt, weil dieser flehte, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen. So erzählt zunächst der s. g. Aristoteles[1]: „*καὶ Ἡράκλ. ἐπετίμα*[2] *τῷ ποιήσαντι. „ὡς ἔριδ ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο"· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος, ἐναντίων ὄντων*". „Und Heraklit schmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen, denn nicht würde eine Harmonie existiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegensätze seien".

Dieser Grund des Tadels, den die Ethik anführt, ist, wie nicht zu leugnen, der heraklitischen Philosophie angemessen, so daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitisches und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin sieht.

So sehr das scheinen mag, so möchte ich doch eher glauben, daß der Verfasser der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht sowohl aus den eigenen Worten des Ephesiers, als vielmehr aus seiner Beurtheilung der Philosophie Heraklits herausgeschrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegensatz nur als Gegensatz zwischen den einzelnen selbständigen Existenzen gegeneinander, männlich und weiblich ꝛc., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegensatz nicht blos an die einzelnen Existenzen vertheilt, so daß sie jedes in sich selbst eins und nur gegen einander Gegensätze wären, sondern daß er jedes auch in sich selbst seinen eigenen Gegensatz sein läßt. — Wir müssen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefste und letzte Grund Heraklits gewesen ist, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umsehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit selbst angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philosophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. sehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Plutarch zunächst fährt a. e. a. O. also fort: „*καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων*". „und dem Homer, welcher fleht, daß der Krieg aus den Reihen der Götter und Menschen verschwände, bleibe verborgen, sagt er, daß er damit der Entstehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegensätzlichkeit sein Entstehen habe". Soll hier vielleicht *μάχη* und *ἀντιπαθεία* der Streit zweier in sich selbst kampfloser Existenzen mit einander sein? oder der Kampf der beiden processirenden Gegensätze, die jedes Ding in sich selber constituiren, des *διαφερόμενον* und *συμφερόμενον*, des Sein und Nichtsein? Da aber der letzte Theil der Stelle, *ἐκ — ἐχόντων* durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es sich offenbar mit dem auch durch *φησί* als wörtliche Anführung bezeichneten *λανθάνειν — καταρώμενον*), so kann diese Stelle noch nicht entscheiden. — Die venetianischen Scholien[1] sagen zu dem in Rede stehenden Vers des Homer: „*Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὁμήρῳ, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι*". „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Gesetz des Streits zusammengetreten sei, schilt den Homer, glaubend, daß dieser eine Zusammenschüttung des Weltalls erflehe".

Wir wollen uns indessen auch nicht auf eine weitläufige Analyse dieses Ausdrucks (*σύγχυσις*) einlassen, da ohnedies den Ausschlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher sagt[2]: „mit dem Satz des Widerspruchs seien nicht einverstanden diejenigen, welche die Gegensätze als Urprincip (*ἀρχή*) setzen, sowohl andere als besonders die Heraklitiker" (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οἵτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι*), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verschwinden), unsichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer schilt, welcher sagt, es möge der Streit ꝛc. verschwinden; denn verschwinden, sagt er, würde Alles" („*εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἴποντι „ὡς ἔρις — ἀπόλοιτο"· οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα*"), wo diese letzten durch *φησι* eingeführten Worte „denn verschwinden würde, sagt er, Alles", doch unbestreitbar die eigensten Worte Heraklits sein sollen und sind. — Schon der erste Theil dieser Stelle enthält eine sehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.
2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

ſicht in das Weſen heraklitiſcher Philoſophie, die nämlich, daß dem Heraklit die Gegenſätze ἀρχή geweſen ſind, wofür der Epheſier ſelbſt in ſeiner ſinnlichen Sprache Vater ſagte; eine Einſicht[1], die doch Simplicius ſchwerlich dem Ariſtoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit ſpricht, aber dieſe doch grade nicht in dieſer Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinſtellt, eine Einſicht endlich, welche ſogar auf das Entſchiedenſte der Metaphyſik widerſpricht, die eine beſtimmte ſinnliche Exiſtenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch ſelbſt wieder dieſer ſeiner Erkenntniß widerſprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten[2] (ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες), ſo doch in den vielen Stellen, in welchen er ſich durch die Metaphyſik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben[3] in der Art, wie bei Thales das Waſſer[4].

Die Gegenſätze ſind alſo nach unſrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengeſetzten Principien fehlte, würde Alles verſchwinden, unſichtbar geworden. Man ſieht, daß dies durchaus nicht ganz identiſch iſt mit dem von Ariſtoteles angegebenen Grunde. Denn die ariſtoteliſche Stelle ſpricht zuvörderſt von mehreren beſondern Gegenſätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von beſtimmten entgegengeſetzten Eigenſchaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, dieſe Vielheit in ihren Quell zurückführend, ſpricht nur von Einem einzigen Alles durchdringenden Gegenſatz, der, wenn eine ſeiner beiden Seiten (τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων) fortfiele[5], das Verſchwinden des Alls nach ſich zöge. Nach der Stelle des Ariſtoteles würde ferner, da der Gegenſatz

1) Dieſelbe Einſicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀρετῆς ἐγγενέσθαι κέρδος οἷς ἡ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. „— — Denen, welchen die Natur aus dem Gegenſatze ihren Urſprung hat". Man kann ſich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meiſten Commentatoren des Ariſtoteles über Heraklit ſagen. Es iſt erſichtlich, wie in der Stelle die Gegenſätzlichkeit nicht blos als Eigenſchaft des Natürlichen, ſondern als das innere der geſammten Natur ſelbſt erſt Exiſtenz verleihende, und ihr, dem Gedanken nach, gleichſam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt iſt. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntſchaft mit Heraklit und haben ihn ſehr häufig auch da, wo ſie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 145. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zuſätze mildert, worüber ſpäter.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. L.

nur zwischen den einzelnen Existenzen gegeneinander stattzufinden scheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einseitigkeit in der Natur einzutreten scheinen, noch nicht aber diese selbst gänzlich verschwinden müssen. Dies Verschwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Existenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Ephesiers aber doch ausdrücklich besagen, läßt sich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzelexistenz schon in sich selbst Einheit der beiden Gegensätze ist und keinen derselben missen kann. — Ja es läßt sich die Meinung Heraklits aus dieser Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Ephesiers anführt, die Aristoteles nicht citirt, doch also auch offenbar nicht dem Aristoteles, sondern anderweitiger Kenntniß des heraklitischen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein schon früher gehabtes Bruchstück werfen. Daß die Worte: *οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitische Anführung, wenn auch in indirecter Rede sind, wird Niemand bestreiten wollen und läßt sich auch wegen des dazwischen geschobenen *φησι* nicht in Abrede stellen. Allein dann scheint es uns doch gar sehr, daß auch schon das frühere: *οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich Heraklitisches enthält. Wenigstens scheint das *οἴχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit selbst bei diesem Anlaß gebraucht zu sprechen, wie wir ihn selbst schon von einer *ἁρμονία φανερή* im Gegensatz zu der *ἁρμ. ἀφανής* haben sprechen hören[1]). Demnach findet jenes Bruchstück bei Plutarch und unsere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerkenswerther Weise und in demselben Sinne in einer Stelle, wo uns Heraklitisches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

ὕλη δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.

Der Scholiast ad h. l., der schon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, sagt hierzu: *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη — — ἡ δὲ ὕλη ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθομένου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ ὕλῃ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ*, wie, im Gegensatze hierzu, von den den heraklitischen Weg nach Unten einschlagenden Seelen Porphyr (siehe unten § 8. u. 9.) den Ausdruck gebraucht „*ὁράτας γίνεσθαι*". cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 183. C. D. Ebenso muß man jetzt die p. 101. Anm. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als stoischen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des sinnlichen Daseins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Existenz oder die unsichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstemmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die ἁρμονία ἀφανής und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden" (πάντα οἴχοιτο ἀφανισθέντα). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideelle Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (κρείττων), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werdens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (ἀφανισθείς) — d. h. in die reine Negativität (in den λόγος der Bewegung) — zurück, aus der es geworden[1]).

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himerius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatze zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fließen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzelnd behauptet wird: „— — καὶ μὴν τῆς Ἡρακλείτου σοφίας, ὑφ' ἧς πτερωθεῖσα ἡ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν ἐπώπτευσε". Wie es sich hiermit verhält, wird sich uns sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedankengesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild

Umgekehrt entsteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geschilderten absoluten und reinen Wandel ein Stillstand, ein Verharren eintritt.

Und so sagt uns denn auch, unserer bisherigen Auseinandersetzung und Auffassung des Bruchstücks von der unsichtbaren Harmonie und des innersten Wesens der heraklitischen Philosophie überhaupt eine überraschende Bestätigung ertheilend und einen der tiefsten Blicke in die Philosophie des Ephesiers werfend, Jamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philosophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele mustert, diese Verbindung entstünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης*). Mit Recht mußte Heeren diese Sentenz dunkel und unerklärlich finden[1]), da ja nach Allem, was nur über die heraklitische Philosophie vorliegt, auch Alles und somit die Seele nicht weniger in beständigem Fluß und Bewegung begriffen sein soll. Ebensowenig konnte dieses Zeugniß des Jamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zusammenstellung" (p. 472) darin erblickt[2]), zu seinem wirklichen Verständniß und seiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Jamblichus, wie jetzt schon aus dem Vorigen von selbst klar ist, grade den tiefsten und wesentlichsten, immer übersehenen Punkt heraklitischer Lehre. Wohl ist auch das existirende sinnliche All, wohl ist auch die verkörperte Seele in steter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Existenz, alle sinnliche Bewegung ist bereits gehemmte und verharrende, ist mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Elemente des verharren-

der Bewegung nennen würde und in diesen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden ist. Dieses an sich schon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitischen Philosophie ist stets ganz übersehen worden.

1) Obscura haec Heracliti sententia, sagt er, a nemine alio explicatur (nach unserer obigen Auffassung derselben sehen wir sie dagegen dem Sinne nach in sehr zahlreichen Bruchstücken und Berichten vorliegen). Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta posuisse; nec eum aliter de anima statuisse, cum eam *τὸ ἀεὶ ῥέον* et *τὸ ἀεὶ κινούμενον* vocaret etc. etc.

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weise an, als wolle Jamblich die Meinungen der Philosophen über die Entstehung des Bösen zusammenstellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Ansichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erst im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entstehung des Bösen zu sprechen und auch nur insofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbstentäußerung ist.

den Seins, gemischte und dadurch getrübte Bewegung, ist nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der bessern unsichtbaren Harmonie. Es ist nur dasselbe, was Plutarch in einer Stelle sagt, die auch schon hierüber Aufschluß hätte geben können, wenn sie nicht gerade merkwürdigerweise immer übersehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müssen, daß nämlich nach Heraklcitos die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg sei, weil sie nichts ungemischt noch rein in sich enthalte, sondern durch ungerechte Zustände zu Stande gebracht sei (*διὰ πόλλων καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*). Deshalb erlange sie auch nach Heraklit ihre Entstehung selber durch die Unbill, indem das Unsterbliche mit dem Sterblichen sich eine (*ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου*. Plut. Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt.). — Dasselbe, was Jamblichus, bestätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darstellern Heraklits stets entgangener und jedenfalls sehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaeus de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „*Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι*".

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitische Inhalt der Stelle ist sowohl durch sich selbst, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils besonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebensowenig kann über den Hauptinhalt derselben Streit sein: Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegensätze in einander bestehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* steht hier nur an Stelle der heraklitischen *ἀμοιβὴ ἐκ τῶν ἐναντίων*; siehe unten die St. d. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten statuirt. Denn da es ihr Mühsal sei, den Demiurgen — in seinem Wandel also — zu geleiten[1]) und oben mit dem Gotte das All zu umwandeln[2]), so werde sie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber diese Wandelbewegung des Demiurgen bei Heraklcitos bestand, — darüber müssen wir zunächst auf §§ 10. u. 11. verweisen.

2) Wir hätten also hier, was gewiß ein höchst interessantes und beachtenswerthes Zusammentreffen ist, vollständig einen solchen den Seelen bestimmten *Διὸς ὁδός* oder Zeusweg (denn Zeus ist der Demiurg des Heraklit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das ἀρχῆς ἐλπίδι vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen[1]).

Diesen Demiurgen nennt Herakleitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der herakleitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des herakleitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein[2]). —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unaufgehaltener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins dasind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die ἀλήκια der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. O.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Gaz. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Herakleitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀναπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. O. des Plotinus ergiebt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines rein speculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

ausdrückt). Darum ist die unsichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegensatzes, aber dennoch das Gegentheil von der schlechteren sichtbaren Harmonie, und wenn diese letztere Krieg und Streit ist, so wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinstimmende Form Uebereinstimmung mit sich selbst und Frieden genannt werden müssen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächst durch folgende St. des Diog. L. (IX, 8.) *τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην.* „Von den (beiden) Gegensätzen werde der Eine, der zum Entstehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des sinnlichen Seins führt, Uebereinstimmung mit sich und Friede genannt und ihre Umwandlung (ineinander) sei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieser Umwandlung".

Und wären selbst *ὁμολογία* und *εἰρήνη* nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringste Grund vorliegt, diese Versicherung des Diogenes zu bezweifeln[1]) und solche Namen am wenigsten zu denen gehören, die Spätere erfanden[2]), so hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter sehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverständniß dieser Stelle bei ihm, welches für ihn sogar ein Grund wird, diesen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinstimmenden Bericht als nicht übereinstimmend mit derselben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er selbst wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyse der Stelle von selbst seine Erledigung.

2) Es spricht aber auch noch vieles in der gewichtigsten Weise für die Aechtheit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* sei nur aus Mißverständniß der Harmonie entstanden. So zunächst spricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers spielt, wenn wir hierbei berücksichtigen, in wie großer Gemeinschaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene stehen; beide sind Schwestern, beide gehören nach Hesiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den sittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gezeugt hat und Pindar singt geradezu (Ol. XIII. 7.): „*Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα*" „die Dike und die gleichartige Eirene". Und in der That werden wir sehen, daß die Dike bei Heraklit denselben Grundbegriff ausdrückt, nur in seiner mehr negativen Wendung gegen das widerstrebende auf sich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne diese Beziehung und in positiver und auf sich selbst bezogener Form darstellt. — Es ist aber auch ferner nach uns eine deutliche Bestätigung dieses heraklitischen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *Ὁμολογία*, wenn wir dieselben in ganz entsprechender Weise bei den Stoikern, seinen rastlosen Ausdeutern, antreffen, s. Phaedrus de nat. deor.

wie seine eigenen Bruchstücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identischen Sinne *ἀνάπαυλα*. Ausruhe, Erholung gesagt, im Gegensatz zu dem Widerstreit des realen Daseins, welches er, wie wir sehen werden, deshalb auch als Mühsal *κάματος* bezeichnete.

ed. Petersen. p. 17: „*καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην Ὁμονοίαν καὶ Εἰρήνην*". — Wenn wir aber nicht irren, so ist auch noch ein andrer Bericht über heraklitische Lehre vorhanden, in welchem die Gegensätze *πόλεμος* und *εἰρήνη* ganz wie bei Diog. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt (Il. XVII. v. 490.) sagt nämlich der Scholiast (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): *μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὁμήρου τὴν Στικελικὴν ἀρύσηται δόξαν, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὅμηρος ὑποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεχάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τούτεστι φιλίας, τὴν δε πολέμου τούτεστι νείκους.* Was uns hieraus offenbar hervorzugehen scheint, ist, daß der Scholiast irgend etwas davon gehört hatte, daß *εἰρήνη* und *πόλεμος* als kosmogonische Principien in der alten physischen Philosophie vorgekommen sind. Genaueres aber nicht wissend, attribuirt er sie dem Empedokles, dessen Philosophie in der späteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu diesem Zwecke, da sich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieselben mit *φιλία* und *νεῖκος*. Diese Uebertragung würde um so weniger Wunder nehmen können, als wir auch schon den Scholiasten zum Lucian den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen sehen und als endlich gerade dieselben homerischen Scholien eine gleiche Verwechselung mit dem bekannten Satze des Ephesiers über die Leichname vornehmen*).

*) Die hier von uns geschützte Aechtheit des Gegensatzes von *εἰρήνη* und *πόλεμος* wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Ephesiers erwiesen beim Pseudo-Origen. IX, 10. p. 283: *ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη*. Ebenso die *ὁμολογία* durch das Fragment daselbst IX, 9. p. 280: *οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

§ 5. Ὁδὸς ἄνω κάτω.

Wir ſind aber mit dieſer Stelle, ſowie ſchon mit der des Aeneas, zur *ὁδὸς ἄνω κάτω* gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarſten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philoſophie Heraklits von beliebig vielen Gegenſätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegenſatz, den des Nichtſein und Sein, beide als proceſſirende gefaßt; den Gegenſatz des Wegs nach Oben (*ὁδὸς ἄνω*) und nach Unten (*κάτω*). Das *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κτλ.* ſind nur andere Namen jenes einzigen Gegenſatzes, den Heraklit allein ſtatuirte und auf den ſich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegenſatz kannte und dieſer kein anderer als der Gegenſatz des proceſſirenden Seins und Nichtſeins war, könnte uns, ſelbſt abgeſehen von allem Bisherigen, ſchon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengeſetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtſein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*[1]) und das Umſchlagen dieſer beiden entgegengeſetzten Momente ineinander, der Wandel dieſer beiden Wege ineinander, iſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Dieſer Doppelweg iſt ſomit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, alſo die Einheit des Entſtehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten beſteht aus nichts als aus dem beſtändigen Umſchlagen (*μεταβολή* oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feſtſteht *ἀμοιβή*) des zum Nichtſein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

1) Auf die Frage, ob die *ἐκπύρωσις* eine materielle Weltverbrennung bedeute — eine Frage, deren Verneinung übrigens ſchon aus dieſer Stelle des Diog. auf das Entſchiedenſte folgt — können wir uns hier noch nicht einlaſſen, ſondern werden dies erſt bei der Betrachtung der Phyſik näher unterſuchen; hier genügt, daß die *ἐκπύρωσις* jedenfalls die Seite der Negation iſt.

Umschlagen der beiden Gegensätze in einander ist die ὁδὸς ἄνω κάτω und nach diesem Umschlagen wird, als nach ihrem inneren Gesetz, die Welt. Zunächst muß besonders hervorgehoben werden, wie diese Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinstimmend nur zwei Gegentheile, oder was dasselbe ist, Einen aus zwei entgegengesetzten Momenten bestehenden Gegensatz statuirt und auf diesen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der sinnlichen Unterschiede reducirt. Ferner versteht man erst aus dieser Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „ἀρχή" nennen, Athanagoras von dem göttlichen Gesetze (θεῖος νόμος) der Gegensätze sprechen und Gregor die Natur selbst ihre Entstehung aus dem Gegensatze erhalten lassen konnte. Hier ist entwickelt, wieso sie ἀρχή sind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umschlagens dieser beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus diesem Wechsel des Weges nach oben und unten (ἐκ ταύτης), wie aus einem ursächlichen Verhältniß, worauf scharf geachtet werden muß, wird die Welt, sondern κατὰ ταύτην in Gemäßheit dieses Wandels; d. h. die Welt selbst ist seine reale Darstellung, er die ideelle Grundlage, das Gedankengesetz derselben. Und zwar, was die Welt wirklich constituirt, sind nicht sowohl diese beiden entgegengesetzten Momente als solche, sondern nur ihr beständiges Umschlagen (μεταβολή) in einander. Dieses Umschlagen der Gegensätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach diesem wird die Welt (κατὰ ταύτην, i. e. μεταβολήν). Kein Wunder also, daß mit dem Fortfall des einen dieser beiden Momente auch die gesammte Welt des Daseins verschwinden müßte. Die Welt ist somit beständige Einheit der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis (Geburt) und des zur Ekpyrosis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie besteht also nur dadurch, daß sie die γένεσις wie die ἐκπύρωσις und das Umschlagen beider Seiten ineinander beständig in sich hat. Beide Momente sind ihr gleich wesentlich. Die Welt ist so Einheit des Entstehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Diese Bezeichnung seines Princips als ὁδὸς ἄνω κάτω ist deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der besten[1], weil hier die Einheit des Gegensatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie ꝛc.), sondern als Weg, somit also in unverkennbarer Weise als Proceß ausgedrückt ist. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieser selbst, wie sich

1) An Tiefe wird sie nur übertroffen von dem διαφερόμενον συμφερόμενον; siehe § 27.

später finden wird, den Sinn seines eigenen Berichts durchaus nicht versteht, ist vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitischen Idee am deutlichsten hervortreten lassen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede ist von zwei Gegensätzen, die in äußerlicher Weise mit einander in einem Dritten geeint zu sein scheinen können, sondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definirt als das Umschlagen (μεταβολή) der beiden absolut entgegengesetzten, zum Sein und zum Nichtsein, zur γένεσις und ἐκπύρωσις, führenden Momente (τῶν ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δέ). Dieses Umschlagen in einander ist also der nothwendigen innern Natur dieser processirenden Momente des Gegensatzes vindicirt. Jedes muß an sich selbst in sein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den sinnlichen Existenzen ist somit keine blos äußere durch willkürliche Mischung entstandene, sondern schon darin begründet, daß es auch an sich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengesetzten Momente ist, in sein Gegentheil umzuschlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächst der Unterschied der Momente nicht übersehen werden. Sie sind reine Gegensätze. Der Weg nach Unten ist der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat sich uns schon oben bei dem Bruchstück von der unsichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzusammenhang ergeben, worauf hier zurückverwiesen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieser wesentlich nur als ununterbrochenes processirendes Umschlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der festen einseitigen Form des Seins gesetzt ist, als unangemessene Realisation jener Einheit, als in sich streitender Widerspruch des Inhalts und der Form, als Mühsal erscheinen muß, während in der unsichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden sind, als ununterbrochener, durch keine Festigkeit des Seins gehemmter steter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: so daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemessenen und ihn nicht verlangsamenden Form gesetzt ist und diese reine Negativität, weil sie jene absolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtsein in gleich angemessener Weise in sich enthält, im Gegensatz zu der widerspruchsvollen Mühsal des realen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst, als Frieden und Ausruhe, bestimmt werden muß [1]).

1) Hiermit ist also erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverständlich bleibt, die Harmonie (nämlich die sichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-

Dies, sowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur nothwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegensatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächst eine bisher übersehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabsteigen der Seele in den Körper[1]): „— — *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν. ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι*" κτλ., was Creuzer in seiner Ausgabe des Plotin so emendirt: „*ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματον εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄγχεσθαι*"[2]), wenn man nicht noch lieber, um nicht gar so viel zu ändern, einen Wechsel indirecter und directer Anführung annehmen und also lesen will: *ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „„τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεται"" καὶ „„κάματός ἐστι [ἐν?] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι""*, wonach also zu übersetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend und sie den Weg nach Oben und Unten nennend und (sagend): „„Das in seinen Gegensatz Umschlagende ruht aus"" und „„Mühsal ist es [für die Seelen][3]) in denselben Zuständen sich abzuarbeiten und gefesselt zu werden"", scheint uns deutlich zu machen" ꝛc. ꝛc. Denn daß dies letztere Bruchstück bei Heraklit sich unmittelbar von den Seelen gesagt fand, zeigt nicht nur der Zusammenhang bei Plotin, sondern der Bericht des Stobaeus, der fast dasselbe, nur in weniger directer Anführung, aus Jamblichus mittheilt[4]):

---

gesetzten, aber diese Einheit als seiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerseits Einheit und unsichtbare Harmonie ist, auch wieder unterschiedene sind. Der Krieg verliert also nicht, wie Ritter meint, in dieser Stelle des Dieg. seine Bedeutung, beide entgegengesetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einseitigen Weg nach Unten werde, sondern gerade als dieser ist er Krieg, streitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht sich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: *ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω.* Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls *ἄρχεσθαι* heißt, ohne daß dort diese Umänderung zulässig wäre, kann man aber über diese Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuschalten sich versucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

„Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε. καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν". „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe"[1]. Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „ἡ[2] Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ", „die heraklitische Ruhe in der Flucht".

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe[3]. Noch

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch versucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständniß oder als corrumpirt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Lust (τέρψιν), nicht Tod, sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. Ἐστὶ τωὐτὸ τερψίη ἀτερψίη sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das sinnliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Mühe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht; er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung befindlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wohinein es sich umwandeln könne; diese Bewegung sei vielmehr stetes Beisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungehemmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie ἀνάπαυλα nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

einmal findet sich die *ἀνάπαυσις* in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „*ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λίμος κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*", „den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde, was sie wollen; (denn) Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung".

An diesen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Negativen verkennenden Kurzsichtigkeit der Menschen reiht sich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchstück: *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων*[1] *φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν· μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*"[2]. — Schleiermacher übersetzt: „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde". Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeschobene mildernde Worte seien. Dem widerstreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchstücke, welche *ἀναπαύεσθαι, ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweisen und dann sind es gar keine mildernden, sondern vielmehr den Gegensatz schärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem sonst Leben und Tod in unserer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein solcher Gedankeninhalt dadurch erst hineinkommt, daß der Tod im Gegensatz zur gewöhnlichen Ansicht Erholung genannt wird. Auch läßt sich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchstück einleitet: *Ἡρ. κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn sonst findet sich in diesem Fragmente nichts, was die Genesis schlecht macht; dies ist nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung bestimmt wird. Aber auch sonst scheint uns Schleiermacher's Uebersetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben". Daß sie aber den Tod haben wollten, konnte Heraklit doch schwerlich von seinen Joniern sagen,

---

diese reine Bewegung reines Beisichbleiben und Ruhe (*ὁμολογία, εἰρήνη, ἀνάπαυλα*) sei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία.* wo dasselbe Argument, die Natur des Gegensatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; siehe unten.

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides **wollten**, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben **wollen**, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu **haben** (wie es ja auch sofort darauf heißt *παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*), den Tod, der übrigens **besser** für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist[1]). So daß ich die Infinitive *μόρους τ' ἔχειν* (lies *ὀ' ἔχειν*) *μαλ. ὀ. ἀναπ.* von *γενόμενοι* abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das *γενόμενοι* hinter *ἐθέλουσι* zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft[2]): „*Διὸ καὶ μοιρίδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες*". „Weshalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben"[3]).

---

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht ꝛc. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt. Das unmittelbar Vorhergehende lautet: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ θείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ, ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως· διὸ καὶ μοιρίδιον κτλ.*

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: *ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἕτερόν τι τῶν αὐτῶν προσηκόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἰόντε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.*

Offenbar ist das in Rede stehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieser fatalen Schuld, die die Väter uns geliehen und die wir abzahlen müssen, was Plutarch hier mitten unter heraklitischen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt[1], wodurch sich also gewiß bestätigt, daß in unserm Bruchstück nicht an ein Sterbenwollen der Menschen zu denken ist. Sondern diese fatale Schuld ist eben die Ironie des Lebens und der Menschen und in diesem Sinne schildern sie trefflich die kurz zusammengedrängten Gegensätze des heraklitischen Bruchstücks, das wahrscheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber ist die Entrichtung dieser fatalen Schuld doch nur *ἀνάπαυλα*, Erholung.

Ferner sehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das *ἐπειδάν*, das er auch deshalb in ein *ἔπειτα* verwandeln muß, als zu dem heraklitischen Bruchstück gehörend betrachtet. Es scheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das *φησί* zu regieren, mit dem Bruchstück selbst aber auch nach Clemens Absicht gar nichts zu schaffen zu haben. Ich interpungire also: *Ἡρ. γοῦν κακ. φαιν. τ. γεν., ἐπειδάν*[2]) *φησι „γενόμενοι“ κτλ.*, und übersetze demnach die ganze Stelle: „Heraklit scheint zu schelten die Genesis, wenn er sagt: „Sie wollen leben, da sie doch geworden sind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlassen sie, daß denen der Tod werde“.

Die *ἀνάπαυλα* ist also nach allen diesen Bruchstücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feste Sein aufgehalten wird; sie ist der Rückgang in die *ἁρμονίη ἀφανής*, deren Gegensatz die sinnliche und daher gehemmte Harmonie ist. Sie ist also nichts anderes, als was uns Diogenes oben als *ὁμολογία* und *Εἰρήνη* bezeichnet; sie ist nichts anderes, als der in seiner Gegensätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und festgehaltene Weg nach Oben selbst. Die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* sind zunächst reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine ist das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der *ὁδὸς κάτω*, die das in das

1) Die Vindication dieser Stelle Plutarchs als einer heraklitischen resp. die obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes im Sinne dieser plutarchischen Worte erhält auch noch eine erhebliche Bestätigung dadurch, daß wir dieselbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Streitern sehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Adagio wiederfinden, s. Epictet. Dissert. I. c. 1. fin.: — — Ich werde sterben. Wie? Wie es ziemt dem „*τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα*“ und die von Upton hierzu citirten Parallelstellen.

2) *ἐπειδάν* dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorstellungen anzuführen.

Sein führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον), das Entstehen des Einzelnen ist, ist der Tod der ὁδὸς ἄνω, welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Processes des Werdens, somit des allgemeinen und göttlichen Lebens ist, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieser Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verschwindenden und aufgehobenen Momente herabgesetzt ist, aufgehaltene Werden und Bewegung ist das höchste Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieses Princip konnte er also meinen, wenn er sich des populären sinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als solchen hatte er keinen Theil[1]). Zugleich aber sind ὁδὸς ἄνω und κάτω, Vergehen und Entstehen, weil sie diese reinen Gegensätze des Begriffs sind, eben darum wieder identisch mit einander und stets ineinander umschlagend. Im Begriff des Werdens selbst liegt wesentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuschlagen); dies gewordene Sein ist aber nur daseiendes Werden, d. h. es ist nur das sich wieder aufhebende Dasein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen ist, z. B. des allgemeinen Werdens, ebensogut als die Geburt des Andern, als das Entstehen des bestimmten sinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen sinnlichen Seins ausgesprochen werden.

Diese Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchstücke aus. Einleiten wollen wir sie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitischer Lehre sehr gut erkannt hat[2]): „ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθοράν, τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δέ σωτηρίαν, τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θανατὸν, ἀποθνησκόντας δε τὸν ἐκείνων ζωήν". „Du siehst nun die Zustände (Leiden), die du Untergang nennst, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die ὁδὸς ἄνω ist nur beständiges Umschlagen in die ὁδὸς κάτω, wie Max. Tyr. weiß

1) Man sehe z. B. in § 10 u. 11 die dies scharf genug aussprechenden Bruchstücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemisirt.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

und hier andeutet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.) „Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben". Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier stehe das bei Herakleides [1]): „*ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν*", woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: „*ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες*" *κτλ.*: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben". So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle [2]): *σκόπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου* (wie Reiske aus *τὸν Ἡράκλειτον* verbessert) „„*θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι*"" und bei Clemens [3]) *ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος*: „*Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι*". „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen". So läßt auch Lucian [4]) den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen" antworten: „sterbliche Götter" und auf die Frage: „Was aber die Götter?" Unsterbliche Menschen" (*τί δαὶ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δαὶ οἱ θεοί; Ἄνθρωποι ἀθάνατοι* [5]), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod", die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles [6]): „*ἔνθα καὶ*

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.

2) Dissert. X. p. 175. Reiske.

3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.

4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.

5) Auch Basilius Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andrerseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, *θεὸν γένεσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος.*

6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge; vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

λέγεται ὀρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ (vorher war bei Hierokles von dem Gegenſatz der *νοερὰ εὐζωΐα* und der *αἰσθητικὴ ἐμπάθεια* die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum *τεθνήκαμεν*, — wir ſind geſtorben der Götter Leben — eine mindeſtens ebenſo angemeſſene[1]) Form zu ſein ſcheint, als die Praeſensform *ἀποθνήσκοντας**).

Die Götter ſind unſterbliche Menſchen, die Menſchen ſterbliche Götter, d. h. alſo die Subſtanz der Götter und Menſchen iſt Eine, das Werden. Aber auch der Unterſchied iſt bei Heraklit nicht überſehen. Die Menſchen leben den Tod der Götter und dieſe wiederum den Tod jener. Hier muß man ſich nur durch den Namen Götter nicht irre machen laſſen, ſondern darauf ſehen, was doch dem Heraklit der Gott in ſeiner adäquaten Form geweſen iſt. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte proceſſirende Identität des Gegenſatzes[2]).

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemeſſenere. Als authentiſch wird ſie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit *φησί* eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) beſtätigt. So daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält ſich damit vielmehr ſo: Das Fragment bei Herakleides iſt nicht identiſch mit dem bei Philo. Das Erſtere bezieht ſich auf die Götter und Menſchen, das Andere ſagt daſſelbe von dem Verhältniß der Seelen und Menſchen aus; dem Sinne nach, wie wir ſehen werden, identiſch, ſind es dennoch formell verſchiedene Bruchſtücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment ſcheint in Participialformen gehalten geweſen zu ſein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber ſetzt offenbar mit ebenſo vielem Recht das Präſens *ζῶμεν* dem Perfectum *τεθνήκαμεν*, das Leben der Menſchen dem Geſtorbenſein der Seelen gegenüber. Und dieſe Form hat Hierokles dann aus dem philoniſchen Fragment in das von den Göttern hinübergenommen.

*) Dies zeigt ſich jetzt auch an der Form, in der ſich das Fragment bei Pſeudo-Origenes findet IX, 10. p. 282: *Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν τοιούτων λόγων „Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*“.

2) Und da deren Symbol, wie wir ſpäter ſehen werden, auch das Feuer iſt, ſo könnte in dieſem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in dieſem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Sylb. p. 55. Pott.: „*θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος*“; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.

Daß dieſe ſtirbt, heißt ſoviel als ſie ſchlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der beſtimmten endlichen Exiſtenz führt (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Abſolute, das rein Ideelle und Seeliſche, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es iſt jetzt der verendlichte Gott, das ſeiende Werden, die ſichtbare Harmonie des Gegenſatzes. Und zwar iſt dieſer Unterſchied und dieſe Entäußerung, die Gott auf ſich nimmt, indem er ſich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, ſo groß, daß trotz der Identität der Subſtanz, nach welcher die Menſchen nur geſtorbene Götter ſind, ſich dennoch ſelbſt der weiſeſte Menſch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der ſchönſte Affe zum Menſchengeſchlecht. Dies bezeugt Plato[1]): „Du weißt nicht, o Menſch, daß ſich wahr verhält des Heraklits Ausſpruch, wie auch der ſchönſte Affe häßlich iſt im Vergleich mit dem Menſchengeſchlecht: — — — und ſagt nicht der Heraklit, den du anführſt, auch dieſes, daß auch der weiſeſte Menſch gegen den Gott ein Affe erſcheint an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?"

Und deshalb, als dieſe Sichſelbſtentfremdung und dieſes Außerſichkommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, iſt die Geburt überhaupt *ἀδικία*, Unbill, wie ſchon Anaximander das Beſtehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (ſiehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig iſt, was Plutarch an einer bisher überſehenen Stelle, auf Ausſprüche wie die eben durchgenommenen deutend, ſagt[2]): *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

---

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt ſehr abreiten, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praeser. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν· — — — Ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταὐτὸν τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wytt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, ſo hätte aus dieſer Stelle des Plutarch H. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., erſehen können, wie ſehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieſer dem, was wir ſonſt über Heraklits Lehre wiſſen, angeblich widerſpreche, dieſe Lehre gänzlich verkennt! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegenſatz zu dem reinen Unſterblichen, aber auch dieſe ganze Sphäre der Natur als ſolche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Dieſem mit der Natur ſelbſt identiſchen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unſterbliches entgegengeſetzt, welches im Gegenſatz zu dem

κλειτος — — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου". „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und schmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg sei und nichts Ungemischtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zustände) zu Stande gebracht werde; weshalb sie auch sagen, daß sie ihre Entstehung aus der Ungerechtigkeit selbst erlange, indem mit dem Sterblichen das Unsterbliche sich eint".

Gemischten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch sagt, zum Krieg stempelt, ein reines und ungemischtes Unsterbliches sein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinstimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegensatzes (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegensatzes gekannt hätte, als die in der Natur, so hätte ihm die Natur nicht ἀδικία, sondern die Gerechtigkeit und das Höchste selbst sein müssen. Kannte er also eine solche reinere Einheit der Gegensätze, als sie ihm im Sein überhaupt (das Feuer also mit eingeschlossen) möglich war, so war nichts angemessener, als diese als Friede und Uebereinstimmung mit sich im Gegensatz zu der von vornherein als Widerspruch und Krieg bestimmten Natur zu bezeichnen, als reine unsichtbare Harmonie, im Gegensatz zu der unreinen seienden Harmonie zu bestimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der ἁρμονία ἀφανής gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Genesis, zugetheilt wird, deshalb nicht aufhört Einheit der Gegensätze zu sein, ist aus dieser Stelle des Plutarch sehr leicht zu ersehen. Denn auch in dieser wird die Genesis als Krieg und gerade nur deshalb bestimmt, weil sie Einheit des Unsterblichen und Sterblichen, also gleichfalls und principiell Einheit der Gegensätze, aber in unangemessener Form ist. Aber Einheit der Gegensätze ist sie darum erst recht und sogar sich selbst widersprechende, während die reine ideelle Einheit ἀνάπαυλα ist. Wenn man selbst den philosophischen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitischer Lehre nicht erfaßte, so hätte man doch soviel immer noch sehen sollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegensätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des **Seins** und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterschiede von dieser seienden und aufgehaltenen Bewegung, die reine Bewegung als solche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegensätzen sein mußte, sonst wäre sie überhaupt gar keine Bewegung gewesen. Und war ihm auch diese gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegensätzen, so mußte ihm diese Einheit als adäquate erscheinen, als reine und ungetrübte, die er somit als Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden stattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerspruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Die ganze Sphäre des Seins, die Geneſis ſelbſt, iſt alſo von vornherein ἀδικία, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von ſich ſelbſt, und nur durch dieſe Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des feſten Seins, welche die reine Negativität des Gegenſatzes annimmt, durch dieſe Unbill, welche das reine Werden, dieſe proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein erleidet, indem es ſelber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg iſt, überhaupt zur Exiſtenz.

Daß andererſeits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung[1]) oder der Menſch, wieder ſtirbt, heißt alſo nichts Anderes, als daß das Göttliche als ſolches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es ſind ſo dieſe Sätze von den Menſchen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menſchen leben, von den Menſchen, die geſtorbene Götter und von den Göttern, die unſterbliche Menſchen ſind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsſtufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), ſondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und ſeine Phaſen, die abſolute Form bildet; es ſind nur nähere Beſchreibungen deſſen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) ſchon geſagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen iſt Mühe und das Umwandeln bringe Erholung[2]).

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darſtellt, ſo zeigt dies ebenſo beſtimmt der Bericht des Diog., nach welchem dieſer Weg das abſolute Geſetz für alles Daſein und für alle Bewegung iſt, wenn auch Diog. ſelbſt, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchſt wahrſcheinlich ſchon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

1) τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitiſchen Niederſteigen der Seelen ſagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.; Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: οὐδέν ἐστι κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφισταμένοις (cf. id. IX. 21., VII, 23.), ſo erkennt man hierin ſowohl noch den heraklitiſchen Quell, als auch ſchon die ſich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitiſchen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philoſophemen des Epheſiers vorgeht.

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification seines allumfassenden Wegs nach Oben und Unten ist, allein die ὁδ. ἄν. κάτ. darstelle.

Die reine Bewegung also, indem sie ins Sein tritt, das rein Seelische, indem es den Weg nach Unten einschlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele ist, ist somit auch ihr Grab, und sie stirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In diesem Zusammenhange und mit dieser Erklärung geben uns nun viele Schriftsteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, sterbend jener Leben", so daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Mensch, hier Seele und Leib sind[1]). Da muß man sich aber sehr hüten, zu glauben, als sei dies nun dem Sinne nach verschieden von dem Vorigen. — Der Gegensatz von Seele und Leib ist dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Mensch. Und wenn ihm nicht die Substanz der ψυχή gleichbedeutend mit Gott gewesen sein sollte, so ließe sich — von allem Anderen abgesehen — nie begreifen, wie er die Menschen gestorbene oder sterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies so Naheliegende übersehen und sich (p. 498—502) gebehrden konnte, als sei der Sinn der heraklitischen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie andrer als in den jetzt folgenden. Zuvor aber stehe zum Beweise dieser absoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Aristoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die ψυχή diese Würde bei Heraklit eingenommen und eine seiner Ausdrucksformen für sein absolutes Princip gewesen sei.

---

1) Und ebenso identisch damit ist das nach demselben Schema ausgesagte Leben und Sterben des Feuers und Wassers, worüber später bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es existirt nach Heraklit kein Unterschied im physischen und geistigen All. Der Leib und das Feuchte sind ihm identisch und ebenso ψυχή und πῦρ nur identische Symbole der reinen Bewegung und ihre erste, damit aber schon seiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es ist dies ein consequenter Mangel der heraklitischen Philosophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegensatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Physisches, Theologisches und Ethisches unterschiedlos durcheinander.

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (de anim. I, 2. p. 405.) lautet: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* „Heraklit sagt, daß die *ἀρχή* (Urprincip) die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende". Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein enthobenste, immer in der Idealität des Werdens begriffene (*ἀεὶ ῥέον*). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) dem Heraklit *ἀρχή* sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste[1] und immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ.*, was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrte (Böckh in Creuzer und Daubs Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das *ἀσωματώτατον* gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte *ἀεὶ ῥέον*. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen evident ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das *ἀσωματώτατον*.

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die ἀναθυμίασις, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende ἀναθυμίασις ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergiebt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die ὁδὸς ἄνω oder die ἐκπύρωσις ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[1]), das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß mündet[2]). Sie ist somit auch identisch mit dem

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I, 311.

2) Wir beeilen uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für ausgemacht betrachten, daß der Name der ἀναθυμίασις in dem Werke des Ephesiers selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür: der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitikern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephesier selbst vorhandenen Basis*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die ἀναθυμίασις kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesiers sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener ἀναθυμίασις zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische ἀναθυμίασις gebildet hat.

*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die ἀναθυμίασις durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10., welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort ἀναθυμίασις eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „Ὁ θεὸς

später durchzunehmenden περιέχον φρενῆρες, dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieser ununterbrochene Wandel und absolute Proceß alles Seins ist. Ja sie ist jedenfalls ein consequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als περιέχον, weil dieses das nur im ungehemmten Werden des Seins bestehende Allgemeine als ruhiges und seiendes auszusprechen scheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge dessen für dasselbe eine besondere örtliche Region angenommen haben. Bei der ἀναθυμίασις dagegen ist es im Namen selbst ausgedrückt, daß sie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein ist. Nur wenn ihm die ἀναθυμίασις diese reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Aristoteles die Seele mit der ἀρχή und sie, die ἀναθυμίασις, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und sagen, sie sei ihm das Allerunkörperlichste und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entsteht, d. h. also das reine niemals verharrende und somit in seiner Allgemeinheit selbst nie daseiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelseiende immer ist und wird. Denn nur von diesem Proceß der allgemeinen Bewegung wissen wir, daß er diese Stellung bei Heraklit gehabt hat; es ist derselbe Begriff, den er mit so vielen Namen, als Feuer, Fluß ꝛc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verschiedenes könnte nach ihm so definirt werden, wie es hier Aristoteles mit der ψυχή und ἀναθυμίασις thut, als ἀρχή und als das selbst unsinnliche Princip, aus welchem das Sinnliche sein Sein hat.

Es ergiebt sich aber aus dem Bisherigen von selbst, daß Heraklit bei der Seele in diesem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, sondern daß sie ihm als diese schlechthin allgemeine processirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie sie die Stoiker nannten, Weltseele war. Ob Heraklit diesen

---

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „Ἀλλοιοῦται δὲ ὥκως περ ὁκόταν συμμίγῃ [θώμα, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου". „Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden ꝛc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räucherung mit Räucherung man mischt". Aus diesem höchst expressiven und wahrscheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum θυμᾶσθαι gebraucht — ist die ἀναθυμίασις geworden. Ihre Bedeutung aber ist, wie die Stelle frappant zeigt, nur das ἀλλοιοῦσθαι von Allem, d. h. also, ganz wie wir oben anderweitig nachweisen, der objectivirte Uebergang (vgl. bes. § 23).

Stoikern dann so geläufigen Ausdruck „Weltseele" gebraucht hat, ist gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl sich just zwingende Beweise dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieser Weltseele hat er aufs Klarste entwickelt. Die allgemeine Bewegung ist ihm das schöpferische Princip, wodurch alles Einzelne ist und wird und in das es sich auflöst, und wenn er diese allgemeine, aus jedem Einzelsein immer wieder in sich rückkehrende und durch diese Rückkehr gerade sich selbst zur Fülle alles realen Daseins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Aristoteles, nun auch Seele nannte, so ist der Begriff der Weltseele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter ist p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltseele nirgends ausgesprochen und höchstens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraklit haben die Stoiker diesen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem sie die begriffliche Gegensätzlichkeit dieser Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zusammen das andere immense Unrecht, das Ritter p. 139. 140), und ebenso Schleiermacher und Andere, Heraklit anthun, als sei ihm nämlich der Sitz dieser Seele in einer gesonderten Region, im obersten Umkreise der Welt gewesen.

Heraklit hat von einer solchen örtlichen Transcendenz der Weltseele, von einer solchen Verbannung derselben in eine besondere oberste und höchste Region, wofür auch kein einziges sicheres Zeugniß spricht, wie sich später deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Processe des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität[1]); sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Alle Vorstellungen einer besondern Region der Seele oder des περιέχον, statt sie in dieser allgemeinen Realität zu erblicken, sind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen steifer verflachender Auffassungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterscheidens der symbolischen Darstellungsweise und Namen Heraklits von seinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden später sehen (§ 23) wie die ἀναθυμίασις und das περιέχον d. h. das, was beiden bei Heraklit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beständig erzeugenden realen physischen Proceß constituirt.

sagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „insofern allerdings, wiewohl wir nicht wissen, ob Herakleitos sich dieses Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämmtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden"; — Worte, in denen sich Schleiermacher zu der richtigen Einsicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltseele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) sich zu demselben Fehler verleiten läßt, sie (das περιέχον φρενῆρες) in einer örtlich abgeschiedenen Region zu suchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die ἀναθυμίασις nur für eine besondere sinnliche und zwar luftartige Erscheinung, für trockenen Dunst hält und nicht sieht, daß es sich mit ihr nur gerade so verhalte, wie mit dem Feuer selber, welches ja auch wie Schleiermacher selbst bis zu einem gewissen Punkte gesehen und gegen die platten Mißverständnisse der Berichterstatter trefflich bewiesen hat, von Heraklit nicht nur als sinnliches Feuer, sondern auch in einem von diesem unterschiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des absoluten Processes gebraucht wurde, was jene Berichterstatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieser Bedeutung Ausgesagte auf jenes elementarische zu übertragen und gegen den Unterschied beider stockblind zu sein. Von der ἀναθυμίασις aber hat Schleiermacher leider nicht gesehen und seine Nachfolger gleichfalls nicht, daß sie ganz wie das Feuer von Heraklit oder seinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphose, das personificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß sie das Uebergehen aus jedem bestimmten Zustande als solches bedeutet und in dieser Hinsicht nicht unpassend das Wort gebildet wurde, — ein Sinn, welchen schon die aristotelische Stelle allein hinreichend feststellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begriffslosesten Faselei beschuldigen wollen. Daß die heraklitische ἀναθυμίασις kein luftartiger Körper, wie Rauch oder Dunst, wie später bei den Stoikern, auch sogar nicht einmal eine specielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, sondern ursprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß ist und als solcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelseitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darstellt, — davon haben sich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitischen ἀναθυμίασις würden schon die Worte des Plato im Cratylos (— und wir müssen hier auf unsere später zu entwickelnde allgemeine Auf

faſſung dieſes Dialogs (ſiehe §§ 36 u. 37) verweiſen —) bei der Etymologie des θυμός von θύειν glühen, θυμὸς δε ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch an andern Spuren und Beweiſen fehlt es nicht. Von dieſen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerkſam machen. Von Theophraſt wird ἀναθυμιᾶν ſynonym mit ἐπικαίειν für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, de igne, Fragm. III. T. I, p. 718. ed. Schneid.: συμβαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτὴν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὥςπερ ἀναθυμιᾶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἐπιπολῆς, ganz wie Plato in jener ſpäter genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitiſirenden Stelle des Cratylos (p. 413. B.) ſagt, daß ſie διαΐων καὶ κάων ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I, c. 3. p. 647. D. p. 633. Wytt.) gebraucht die ἀναθυμίασις als Ausſtrömung überhaupt, ſynonym mit ἀπόῤῥοια, welches wir ſpäter als einen heraklitiſchen oder mindeſtens bei ſeinen ſtoiſchen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für ſeinen Proceß (ἀποῤῥοή) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht ſie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Entſtehung überhaupt, ſynonym mit γένεσις[1]). Bei dem Pſeudo-Plutarch, Plac. III. 16., wird ſie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der ἐκπύρωσις identificirt und als die Thätigkeit derſelben dargeſtellt[2]), von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Anſicht von ihr direct widerſpricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem ξηρόν in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identiſch mit διάχυσις genommen[3]), und daß ſie noch bei den älteren Stoikern ihre urſprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren hatte, zeigt evident die Stelle Plutarchs adv. Stoic. de comm. p. 1085. A. p. 427. W., wo die Natur der Seele als ἀναθυμίασις definirt und dieſe ἀναθυμίασις, obgleich ſie daſelbſt zunächſt als Entwicklung aus dem Feuchten erſcheint, dann als der ununterbrochene Proceß des Zu- und Abſtrömens, als die beſtändig neue Einheit des Zuſammentretens und Auseinandergehens geſchildert wird, faſt mit denſelben Worten, mit welchen Heraklit ſelbſt — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie deſſelben entwickelt

1) — — ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἠνίξατο τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργός κτλ.

2) οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον, ἀλμυρόν.

3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — τῷ δὲ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν βρεχόμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις ἴσχειν καὶ ἀναθυμιάσεις.

— seinen absoluten Proceß als das Eine, welches im beständigen sich von sich Unterscheiden und Auseinandertreten sich beständig mit sich einigt, darstellt [1]).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die *ἀναθυμίασις*, sei es bei dem Ephesier, sei es bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunstes gehabt habe. Vielmehr ist die ursprüngliche Feuersnatur derselben nicht zu bestreiten [2]). Wollte man aber einwenden, daß die *ἀναθυμίασις* auch als feurige immer eine bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung darstellen würde, so spricht dies doch ebensowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Processirens, als es gegen diese ideelle und absolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit spricht, daß

---

1) Plut. a. a. O. — — *ψυχὴ δὲ φύσις, ἀναθυμίασις·* — — — *Ἥ τε γὰρ τροφὴ καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν οὖσα συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀνάλωσιν· ἥ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν, ἑξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ ὑδραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἑξίοντος.*

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, so wissen wir auch aus der aristotelischen Meteorologie I. 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünstung giebt, eine feuchte, die er *ἀτμίς* nennt und von der er sagt, sie habe Wassers-Natur (*δυνάμει οἷον ὕδωρ*) und eine andere, die er *ἀναθυμίασις* nennt und von der er sagt, sie habe Feuersnatur (*δυνάμει οἷον πῦρ*). Und Schleiermacher hat selbst p. 387 erkannt, daß diese letztere ihrem Wesen nach heraklitisch gewesen und dem Ephesier vom Aristoteles entlehnt sein muß. Eine feurige Strömung war also die *ἀναθυμίασις*. Um so mehr Unrecht haben die Stoiker, welche sie (Plut. Plac. I, 3. p. 877. C.) luftartig fassen. Um so mehr Recht hat Aristoteles, wenn er in der oben in Rede stehenden Stelle (de anim.) diese feurige *ἀναθυμίασις* mit der *ψυχή* und *ἀρχή* identificirt, und um so mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieser Identification der *ἀναθυμίασις* mit der *ἀρχή* tadelt und diese ihre Feuersnatur vergessend sie für trocknen Dunst hält. Um so mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerspruch mit seiner eigenen früheren Erkenntniß, statt diese festzuhalten und zu ihren Consequenzen zu bringen, die Commentatoren des Aristoteles arger Mißverständnisse beschuldigt, weil sie gerade in gewisser Weise das Richtige sehen und die *ἀναθυμίασις* in jener Stelle des Aristoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren später (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerspruch Schleiermachers ist nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitischen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Ephesiers erfaßt hat, als die processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht. Jene Feuersnatur der *ἀναθυμίασις* aber widerstreitet ihrer oben angegebenen unsinnlichen Bedeutung schon darum nicht im mindesten, weil dann für sie alles in dieser Hinsicht für das Feuer selbst geltende gilt, welches dem Ephesier ja das unbestreitbare Symbol dieser reinen Vermittelung oder des absoluten Processirens war.

daſſelbe Wort auch das ſinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir ſchon im zweiten und dritten Capitel dieſer Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit ſeinen abſoluten Begriff, die reine Negativität, dieſe vollſtändige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv-ſeiender Form und ſomit ſelbſt wieder als Seiendes und alſo in ſinnlicher und ſeinem eigenen Begriffe unangemeſſener Weiſe auszudrücken vermochte, und wie eben dieſe ihm ſelbſt bewußte Unangemeſſenheit den reinen Proceß in ſeiender, ſinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identiſchen Namen trieb.

Iſt die *ἀναθυμίασις* ein vom Epheſier ſelbſt gebrauchtes Wort, ſo iſt ſie, weit entfernt in der elementariſchen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu ſtehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieſes Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung ſeines abſoluten Princips durch Feuer dieſe Unangemeſſenheit der beſtimmten ſinnlichen Exiſtenz zu tilgen und jenes Proceſſiren als ſolches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darſtellung ſeines Princips war, frei für ſich und ohne Vermiſchung mit einem beſtimmten Daſein herauszuringen*).

Weil Schleiermacher, durch die ſtoiſchen Berichterſtatter getäuſcht, nicht zu dieſer wahrhaften Bedeutung der *ἀναθυμίασις* durchbricht, muß er denn auch den Ariſtoteles in jener Stelle des gröbſten Mißverſtändniſſes bezüchtigen und ihn in einer Weiſe behandeln, als hätte er es mit einem ſinnloſen Polyhiſtor zu thun. Uns aber hat ſich Ariſtoteles bis jetzt wenigſtens immer noch als ein zuverläſſiger Kenner heraklitiſcher Philoſophie ergeben und wird ſich uns als ſolcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie ſehr recht Ariſtoteles damit hatte, daß die *ἀναθυμίασις* dem Heraklit nicht eine einzelne ſinnliche Erſcheinung, ſondern nur der allgemeine Weltproceß ſelbſt, die beſtändige Vermittlung des allgemeinen Werdens iſt, das zeigt ganz evident eine von Euſebius aufbewahrte Stelle des Kleanthes, die hier ihren Platz finden müßte, da ſie die weſentlichſte Beſtätigung für den Ausſpruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der *ἀναθυμίασις* enthält, eine Stelle, auf die wir indeß, da ſie ohnehin bald bei der Lehre vom Fluſſe anzuführen iſt, einſtweilen nur hinweiſen wollen. Daſelbſt wird ſich denn auch noch ferner ſowohl aus dieſer Stelle, wie ſogar noch aus ſtoiſchen Berichten und aus den

*) Worte, die durch das *ἀλλοιοῦται* in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl ſchlagend gerechtfertigt werden.

Zeugnissen über das *περιέχον* ergeben, daß diese *ἀναθυμίασις* von dem Ephesier als Seele und zwar wesentlich in dem Sinne von Weltseele gedacht und ausgesprochen wurde.

Hier stehe nur noch als ein weiterer Beleg für unsere Behauptung, daß die *ἀναθυμίασις* nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels selbst bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: *πάντα τὰ ὑποκείμενα τάχιστα μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἔγνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται.* Es wird also hier mit dem in Rede stehenden Worte geradezu die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was sonst die Stoiker darunter verstehen, Uebergang in einen luftartigen Zustand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine processirende Bewegung, in der alles Seiende, Existirende (*πάντα τὰ ὑποκείμενα*) begriffen ist und speciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterschieden des sinnlichen Daseins in die ideelle Einheit der Substanz damit bezeichnet. Und die Stelle scheint uns um so gewichtiger, da es das einzige Mal ist, daß wir diesen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck *ἐκθυμιάομαι* bei ihm finden.— Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde sich die *ἀναθυμίασις* gerade nur durch die Eine Nüance unterscheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abstract-logischer Beziehung, sondern in realer oder kosmologischer Beziehung gedacht wird, nämlich als die sich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erscheinungen immerfort entwickelnde und freiwerdende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieser Erscheinungen, das gesammte reale Weltall aus sich producirende und so in beständiger Wechselwirkung mit dem Inbegriff der Erscheinungen stehende allgemeine Bewegung[1]). Sie ist der „sich durch Alles hindurchziehende Logos", nicht aber, wie in diesem Ausdruck (*λόγος διὰ πάντων διήκων*) der Fall ist, nach der Seite seiner einfachen ideellen Einheit gedacht, sondern nach der Seite seiner Entwicklung zu der Gesammtheit der Erscheinungen. Sie ist die als Entwicklung zum realen Weltprocesse und darum als Weltseele gedachte Bewegung.

Heraklit hat also, wo er von Seele in dem Sinne sprach, den der Stagirit mit *ἀρχή* bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entscheidende Beweis und die physische Durchführung des hier Gesagten wird sich in der Physik § 23 ergeben.

Weltſeele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princips, das durch allen Wechſel der Erſcheinungen hindurchgeht und ihn ſelbſt erſt erzeugt, gleichviel ob Heraklit dieſe Seele auch κόσμου oder παντὸς ψυχή genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens dieſen ſelben Begriff als den λόγος διὰ παντὸς δήκων ausgeſprochen hat[1]). Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol ſeines Abſoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung[2]), der proceſſirenden Identität von Sein und Nicht.

1) Dieſer λόγος nimmt eben zum All die Stelle der ψυχή ein und mit gutem Rechte ſagt daher Plotinus in einer ganz heraklitiſirenden Stelle, die, wenn man λόγος für ψυχή ſetzt, ſich wörtlich in den Berichten über Heraklit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): Ἀλλ' ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα. „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles".

2) Jene Berichterſtatter, welche ganz ernſthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraklit nehmen, verfahren daher, wenn ſie ſchon einmal Symbol und Sache verwechſelten, wenigſtens ganz richtig, wenn ſie ſagen, die Seele habe bei Heraklit Feuersnatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „οἱ δὲ (sc. ſagten, es ſei die Seele) πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον, in welchen letzteren Worten er ſich alſo dem richtigen Sachverhältniß ſehr nähert; und ib. B. 14: λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ u. ib. C. 6: καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρὸς Ἡράκλειτος κτλ. u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche ſämmtlich den richtigen ariſtoteliſchen Grundſatz, das, was einem Philoſophen ἀρχή geweſen, ſei ihm auch das Weſen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. überſehen, aber um ſo bemerkenswerther iſt, als ſie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Weſen der Seele nach andern Philoſophen anführt, von Heraklit aber angiebt, ihm ſei die Seele die Bewegung, Irris. gent. ed. Ox. p. 214: οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος. — Andere dagegen ließen ſich bekanntlich durch jene mißverſtandene ἀναθυμίασις ſo ſehr täuſchen, daß ſie, wie beſonders die Stoiker, deren Luftſeele wahrſcheinlich dieſem Irrthum ihre Entſtehung verdankt, die heraklitiſche Seele für Luft nahmen und ſo in Sache wie Symbol gleich ſehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber ſagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er ſelbſt (ib. c. V.) ſie richtiger ex igni ſein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigalt. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieſer Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demselben Namen benennen, obgleich sie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterschiedslos zusammenfiel, sondern zwar die erste und reinste Erscheinung jener reinen Bewegung, aber damit schon immerhin seiende und somit in schlechthinnige Entäußerung von sich selbst gerathene, außer sich gekommene Seele war, gerade wie auch das sinnliche Feuer sich von seinem intellectuellen Feuer, dessen Symbol es ist, unterscheidet.

Daß Heraklit diesen absoluten Unterschied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtsein machte, ist nicht blos bereits durch so zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden [1]), sondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegensatz des Seins und Werdens durchgedrungen ist, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen sehen, wie scharf Heraklit diesen Gegensatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identisch sein; ebenso Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher seiende Bewegung, d. h. eben in jene absolute Ungleichartigkeit und Widerspruch mit sich selbst gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menschen vergleicht; sie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. sagte, jene ungerechte und widerspruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unsterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. O. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit sich, in die Weltseele oder reine Bewegung sei. — Jetzt erst kann auch die oben aufgeworfene Frage erschöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterschied zwischen Gott und Seele, oder aber welcher, gewesen sei.

Zwischen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterschied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter

---

1) cf. Theodoret., Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., *ὁ δε Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον*; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plant. Antwerp. 1565.

schied als der zwischen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgesetz oder Gedanken des processirenden Gegensatzes und seiner, aber gesammten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel[1]). Beide sind ihm nur Versinnlichungen seines höchsten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwischen Gott und individueller menschlicher Seele aber war ihm ganz derselbe Unterschied wie zwischen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwischen Gott und Mensch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegensatzes; die allgemeine Seele als die ewige über alle Bestimmtheit schlechtweg hinausgehende und sich im absoluten Flusse derselben herstellende Bewegung des gesammten Weltalls und seiner kreisenden Formen. Mensch und individuelle Seele dagegen drücken ihm diese zwar der Substanz nach noch immer identische aber bereits in das Element der Bestimmtheit und des verharrenden Einzeldaseins gerathene und dadurch in absoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Mensch in demselben Sinne sich entgegengesetzt werden, wie Seele und Mensch, in andern wieder Gott und Seele in demselben Gegensatz erscheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede ist. Daher kommt es denn auch, daß wie wir oben hatten, die Menschen lebten den Tod der Götter und stürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demselben Rechte wieder sagen, die Menschen lebten der Seele Tod und stürben ihr Leben, und der Körper sei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Mensch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt ist, Stellen, zu denen wir nach dieser langen aber hoffentlich nicht überflüssigen Abschweifung nun zurückkehren.

1) Bei den Stoikern wird dieser Unterschied gänzlich übersehen (weil sie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zusammenfallen, während sie bei Heraklit so identisch als auch unterschieden sind.

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antitheſe vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.[1]), nachdem er eben einen heraklitiſchen Satz über das Flüſſigwerden derſelben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι (sc. Ἡράκλειτον): „ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον". „und an einem andern Orte ſeines Werks habe Heraklit geſagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unſern Tod". Ebenſo berichtet Philo[2]): „Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι· „„ζῶμεν τον ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δε τὸν ἐκείνων βίον"", ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος". „Trefflich ſagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moſes folgte: „Wir leben Jener Tod und ſind geſtorben Jener Leben", wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele geſtorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben ſei; wenn wir aber geſtorben ſind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit iſt von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zuſammengefeſſelten Leibes".

Dieſe Erklärung nämlich nicht nur, ſondern auch das darin enthaltene etymologiſirende Wortſpiel von σῶμα und σῆμα, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele ſei, iſt echt heraklitiſch, wie ſich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenſo der armeniſche Text des Philo (Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae; mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.

auch aus Stellen des Plato ergiebt[1]): „denn Einige sagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele sei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Diese Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele sei, führt Plato a. a. O. schon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wyttenb. und Heindorf. — Philolaos schon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Axiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχὴ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbesserung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphischen Mythos von der titanischen Natur der Menschen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend gesagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt seien, auch wir ihnen nicht lieb seien, sondern bestraft und in Gefangenschaft gehalten würden, so lange wir lebten, die Gestorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlöst und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι* (sc. *τοῖς θεοῖς*) *ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοῦς δε ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die so ähnlichen Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, sowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus ꝛc. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zusammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer spricht und sagt, sie geschähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Dasein verwachsenen Uebel, und um der Erlösung und Befreiung derselben von den (sinnlichen) Fesseln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und deswegen habe sie mit Recht Heraklit „*ἄκεα*“ „Heilungen“ genannt, weil sie bestimmt seien auszuheilen diesen Zustand des Unheils und die Seele wieder frei und unversehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen sie in der Genesis verwachsen ist (*καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα“ Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*“). Denn nicht nur scheint mir dieser von Jamblich selbst angegebene Zusammenhang jedenfalls um sehr viel besser als die von Schleiermacher p. 431 aufgestellte, sich gewiß in keiner Hinsicht empfehlende Vermuthung, sondern er scheint mir auch, trotz alles Mißtrauens, das sich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatonische Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu schenken, der wirklich den Worten nach echte zu sein. Nicht nur daß Jamblich so bestimmt spricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit so gelesen, sondern der von ihm angegebene Zusammenhang enthält ja nur fast wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitisch verbürgt ist und was sich uns unten über die Darstellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankensystem des Ephesiers scheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich gewesen zu sein. Denn

grabenen". So berichtet auch Clemens[1]), dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen.

So führt uns nun auch noch Sextus Empir. aus Heraklit an[2]): „ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι „„καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι““ ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι[3]). ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν". „Heraklit aber sagt: „„sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben wie in unserm Tod““.

Die Erklärung aber, die Sextus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so leben die Seelen wieder auf", — diese Erklärung, die auch wieder auf jene etymologisirende Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweist, ist zwar gewiß an sich, wie wir ja aus so vielen Stellen ersehen haben, ganz richtig und echt heraklitisch, — und dennoch ist sie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher sich das den vorhergehenden Worten bei Sextus zu Grunde liegende Fragment (denn ein solches und von den bisher

---

wenn schon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden soll, so mag Heraklit ganz angemessen seinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil diese mit dem Aufgeben des sinnlichen Besitzes, an dem sie hängt, zugleich ihr Fürsichsein, ihr Beharren und Festhalten an ihrer Einzelheit aufgiebt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethischen wie im Physischen gleichmäßig das Princip des Bösen und wie ebenso unbestreitbar ist, die Entfremdung und der Abfall der Seele von sich selbst und so das Grundübel war, mit welchem die ihrer Substanz nach reine Bewegung seiende Seele dadurch, daß sie in das verharrende Dasein tritt, nothwendig zusammenwuchs. Die freiwillige sittliche Aufopferung dieses auf sich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichste Aufhebung dieser Entfremdung, ein Gedanke, den fast alle seine ethischen Fragmente (siehe § 39) zweifellos durchleuchten lassen und dessen Anwendung auch auf die Opfer schon die Consequenz des Ephesiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemisirt, nicht umsonst von ihm gefordert zu haben scheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — *ὕπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.*

2) Pyrrh. Hypotyp. III, 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. spielt auf diese heraklitische Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen seien, und die durch den Tod vor sich gehende Apotheose an: „. . *ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφερόμεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγονότες*", wozu Basilius das Scholion setzt (ib. p. 50): *οὕτω γάρ τις τῶν πάλαι σοφῶν τάφους περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληκεν.*

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Ephesiers gefunden haben dürfte.

Ist unsere Ansicht richtig, so hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenseitige Leben und Sterben und somit Identität und Unterschied von Menschen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform dasselbe Verhältniß, somit ebenso Identität und Unterschied zwischen Seele und Mensch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demselben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturprocesse ausgesprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben solche an sich identische Naturprocesse waren und sein mußten, ergiebt sich nicht nur aus seinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von selbst, sondern wird sich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausstellen, in welchen derselbe Gegensatz und seine Identität nicht mehr in metaphysischer Form, als Gott, Seele und Mensch ꝛc., sondern in rein physischer ausgesprochen wird. Ja es unterscheiden sich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menschen sterbenden Göttern und Seelen ꝛc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchstücken, als das metaphysische Aussprechen eines und desselben Gedankens von dem Aussprechen und Durchführen desselben Princips im Gebiete des Physischen und Physiologischen. Heraklit aber hatte, wie schon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verschiedenheit dieser Gebiete ein wirkliches Bewußtsein, und unterschiedslos flossen sie ihm in das Eine göttliche Leben zusammen, genährt, wie er sagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrscht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die physiologische Erscheinung des Lebens mit diesem selben Gedanken durchdrang und sie so in ihrer Wahrheit als den absoluten Proceß der Gegensätze erkannte, ist leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umschlag in sein absolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben selbst nichts anderes als dieser selbe Proceß sein; dem mußte das Leben gleichfalls nur absolutes Umschlagen von Leben und Sterben ineinander sein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächst evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier stehe[1]): *καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι (ἐστι?) ζῶν καὶ τεθνηκὸς — — τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀ-*

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα“, „und wie Heraklit sagt: „dasselbe ist Lebend und Gestorben, denn dieses ist umschlagend [in sein Gegentheil] [1]) jenes und jenes wiederum umschlagend dieses“.

Denn ob die Worte τάδε γὰρ μεταπ. κτλ. dem Bruchstück selbst angehören, wie wir keinen Grund sehen zu bezweifeln [2]), oder ob sie nur eine äußerst echte und dann jedenfalls eigene heraklitische Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch sind, — in beiden Fällen dachte sich also Heraklit das Leben identisch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in sein Gegentheil umschlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen und nur in diesem beständigen Umschlagen, in seiner Vermittlung mit seinem Gegensatz gerade sein eignes Dasein zu haben*).

---

1) Wie sehr das heraklitische Werden durchaus nichts Anderes war, als beständiges Umschlagen in das stricte Gegentheil, das zeige nach so vielen Beweisen endlich noch eine, weil sie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet gebliebene Stelle des Plutarch, der bereits diese Einsicht in diese wahrhafte Natur der heraklitischen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, sich durch Worte täuschen lassend, sein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung, seine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, seine μεταβολή für die gewöhnliche gedankenlose Kategorie der Veränderung genommen haben und so die streng **logische** Natur seiner nur im absoluten Umschlagen der Gedankenmomente ineinander bestehenden Bewegung durchaus übersehen und daher auch den ganzen Inhalt seines Systems, und wie dasselbe in seiner innersten Wurzel ebensosehr objective Logik als Physik ist, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Epheser zu nennen, seine Philosophie und Fragmente desselben erörtert, sagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wytt.): ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις“. „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden ist, so wollen wir betrachten, ob mit Recht gesagt wird, des Feuers Tod ist der Luft Geburt“. Plutarch wußte also sehr wohl, daß die heraklitische μεταβολή oder sein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, sondern die Bewegung des Umschlagens in das absolute Gegentheil, des Sein in Nichtsein ꝛc. ist.

2) Vgl. unten § 23.

*) Die einfache Aenderung des von Schl. vermutheten ταὐτό τ' ἐστι (statt ἓν εἶ) im Eingang des Bruchstücks in „ταὐτὸ τὸ“. die Zeller p. 456, 4. vorschlägt, scheint uns die beste zu sein. Wenn aber dieses Bruchstück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelassenen Gegensätze also lautet: „dasselbe ist lebend und gestorben und wachend und schlafend und jung und alt, denn ꝛc.“, von Zeller dabei also erklärt wird: „Das Lebende wird

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfaßt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes", so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden ꝛc. ꝛc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsten Fragmente des Ephesiers hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt ꝛc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe" (ταὐτὸ), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung einträten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schön zeigt dies auch die ebensowenig gewürdigte St. d. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben"), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Processe, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen; vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII, 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt ταὐτό τ' ἐστι oder τὸ lesen möchte ταὐτῷ τ' ἔνι „in demselben ist", was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alteriren dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte vorhanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenseiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen ꝛc. Das Eintreten von Leben und Tod

noch aufbewahrten und später anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm selbst ausgesprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen bestand ihm in einem beständigen Zu- und Abfluß (ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ) desselben, in welchem ihm beständig sein Nichtsein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufloß, sein Sein abfloß, so daß es nur in diesem Abfließen seines Seins, in diesem Zufließen seines Nichtseins, im beständigen Sterben somit, sein wirkliches Leben hatte und das Leben selbst nichts anderes als beständiges Umschlagen von Sein in Nichtsein und umgekehrt war [1]). Auf das individuelle physische Leben als solches angewandt wurde also dieses beständige Umschlagen von Sein und Nichtsein zum wirklichen Begriffe des Lebensprocesses, zum ununterbrochenen processirenden Umschlagen von Dem, was wir physiologisch Ausscheidung und Reproduction nennen. Nur in diesem Processe des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens seines eigenen Seins, des Ausscheidens seiner von sich selbst und der Insichnahme des Allgemeinen, bestand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieser Einheit des Gegensatzes, durch welche der nunmehr auf sich verharrende und der Vermittlung mit seinem Gegensatze, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Mist" wird, während die ihn während des Lebens durchdringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und somit wahrhaft wieder auflebt.

---

und Wachen oder Schlaf ist daher nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieser zu verlieren anfängt". Aber ganz daran irre machen, ob wir diese trefflichen Bemerkungen auch richtig verstehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortfährt: „hat nun Heraklit in dieser Weise fortwährendes Zusammenwirken und gegenseitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, so kann es nicht auffallen und muß ebenso erklärt werden richtig, wenn das Gleiche ausgesagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes". Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun so auffassen will, daß im Jüngling der Keim des Greisen und im Greise noch Jugendkraft liege und wieder nur im Gesammtleben der Gattung der Greis zu einem Jungen werde, so mißverstehet er diese Identität von Jung und Alt (s. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in diesem Sinne als Keim und nacheinander sich vollbringend gemeint sein soll, so läuft auch das dann im Wesentlichen nur auf die oben widerlegte Ansicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieser abstract logischen Form als Einheit von Sein und Nichtsein (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) aussprechen, unten beim Fließen; § 12.

Heraklit ist aber auch in der That ebensowenig wie beim metaphysischen Aussprechen dieses Gegensatzes und seiner Einheit, ebensowenig bei seinem — obwohl immer in sinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derselben — rein logischen Aussprechen dieses Gedankens stehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als solches durchzuführen gesucht, soweit, ja sehr häufig und in überraschender Weise viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie seine später vorzunehmende Theorie vom Stoffwechsel zeigt, als physikalischen und selbst als physiologischen Proceß ausgesprochen und nachzuweisen gesucht. Dies zeigt zunächst schon eine interessante Stelle in den aristotelischen Problemen [1]), wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „*πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν* [2]) *συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρὸν, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἡ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμιγμένη, ποιεῖ τὴν ὀσμήν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ*“, „ob, wie Einige von den Heraklitikern sagen, derselbe feurige Ver-

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieses *ψυχθέν*, abgekühlt, ist sehr lehrreich, indem es zeigt, daß die *ἀναθυμίασις* eine feurige Umwandlung gewesen sein muß, da die Entstehung des Feuchten durch die Abkühlung der *ἀναθυμίασις* vor sich geht, die somit feurig war und kein luftartiger Dunst, wie die Stoiker meinten, gewesen sein kann. Auch nimmt hier die *ἀναθυμίασις* ganz dieselbe Stellung in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen desselben dem Feuer zugewiesen wird. Zugleich zeigt sich hier recht deutlich, wie die *ἀναθυμίασις* überhaupt keinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsprocesses selbst. In den stoischen Berichten nämlich erscheint sie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der Placita ꝛc. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) stattfindende Entwickelung aus dem Feuchten, was eben die Veranlassung zu dem Mißverständniß wurde, sie für luftartige Ausdünstung zu halten. Hier dagegen erscheint sie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einschlagende und dadurch sich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (*πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ὑγρόν*), so daß die *ἀναθυμ.* wie schon oben gesagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfassende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß ist.

Und eben darum mußte sie ihm feurig und mit dem Feuer in seiner unsinnlichen Bedeutung identisch sein, weil alle Negativität dem Ephesier Feuersnatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinste Verwirklichung dieser Negativität ist und das sinnliche Bild, in welchem er diesen Gedanken denkt und ausspricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.

wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organischen) Körper vor sich geht, sodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zusammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch dessen bewirkt, aus welchem sie selbst mit ihm sich mischend entstand? denn sie ist selbst Jenes, wenn sie seine Umwandlung ist". Und hierauf entgegnet der Verfasser, daß nach dieser Theorie aber dann alle stark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müsse, was doch nicht der Fall sei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, so viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindestens nach seinen Schülern derselbe Umwandlungsproceß wie im Weltall so auch im organischen Körper Statt hatte und die Functionen und physiologischen Erscheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten versucht wurden.

Und das ist denn auch allein das Wahre an den dasselbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit selbst zurückführenden Berichten der Placita des Pseudo-Plutarch und des Nemesios: „Heraklit (sagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (sei); die Seele in den lebendigen Wesen aber gleichartig (sei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen selbst vorgehenden *ἀναθυμίασις*". Man sieht, wie selbst noch in diesen aus stoischen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausscheidung des Individuums und ebenso auch die von den Stoikern als Einathmung vorgestellte Aufnahme der allgemeinen Substanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff somit hier der wirkliche doppelseitige Lebensproceß ist[1]).

Hier sei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß diese Auffassung des Lebens als processirender Identität des absoluten Gegensatzes und die versuchte Durchführung dieses Gedankens durch das physikalische und physiologische Gebiet auch der Punkt gewesen ist, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben scheint und vermöge dessen er durch diesen wiederum zum philosophischen Vater der gesammten medicinischen Wissenschaft geworden ist.

Der Einfluß der heraklitischen Philosophie auf Hippokrates scheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu sein. Trotz aller scheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und fast wörtlich ebenso Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Idee Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „μεταβολή", ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (*τὴν ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων*, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufbewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Fürsichseinwollen des Einzelnen, als *ἱερὰ νόσος*, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm[1]) „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetztesten das am meisten Liebe sei; denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges; denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (*τροφή*), das Gleichartige aber (*τὸ ὅμοιον*) nehme nichts an von dem Gleichartigen", — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allöopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig aus sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprüch-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „*τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δε κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. Καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων. Εὖ γὰρ ἔλεγεν*". Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.

wörtlich gewordenen Satz[1]) aufstellt „*τὰ ἐναντία τῶν ἐναντιων ἐστὶν ἰήματα*“, „das Entgegengesetzte ist des Entgegengesetzten Heilung“, die Vaterschaft, welche die heraklitische Philosophie hierzu beanspruchen kann, bei der flüchtigsten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Mährchen, daß Heraklit, als er die Wassersucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten und als sie das verneint, erklärt habe, er werde sich, wie die untergeschobenen Briefe sagen, „nach seiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wisse, wie Gott den Weltkörper heile und in diesem Ueberschwemmung in Dürre, Flüssiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandele,“ worauf er sich mit Mist beschmiert und in die Sonne gelegt habe, um so das Wasser zu verdunsten, — enthalten zuvörderst eine geschichtliche Erinnerung an die soeben durch die aristotelischen Problemata ꝛc. nachgewiesene Erkenntniß Heraklits, daß derselbe Verwandlungsproceß wie im Weltall so auch im lebendigen Körper stattfinde[2]). Jene Mährchen bieten aber auch noch das Interesse und diese geistige Wahrheit dar, daß sie uns Heraklit als den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Arzt erscheinen lassen und darstellen, d. h. als einen solchen, der auch die Therapie geradezu auf seine theoretische Erkenntniß dessen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur selber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entstehung dieser Mährchen wäre ganz unmöglich gewesen, wenn nicht in dem Werke des Ephesiers selbst, wenn auch nur beispielsweise, mannigfache Ausführungen seiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserscheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgesprochen worden wäre, auf diese absolute Erkenntniß des natürlichen Processes die Heilung zu gründen, statt auf Aberglauben oder sinnlose Empirie, wie denn auch noch jene Geschichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte seiner Zeit hindurchleuchten lassen.

---

1) Vgl. die Stellen, die Boissonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „*δεῖ γὰρ ἀντιστῆσαι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσεσθαι*“ anführt.

2) Wie nothwendig sich der Gedanke des physiologischen Lebensprocesses sofort aus der heraklitischen Philosophie nicht nur entwickeln, sondern auch näher durchzuführen suchen mußte, zeigt am besten die mediciniich wissenschaftliche Schrift eines Heraklitikers, des s. g. Hippokrates, de diaeta I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinsicht — obgleich dies gerade der interessanteste Punkt des Schriftchens ist — werden wir keine anführen, weil wir sonst eben das ganze Schriftchen selbst ausschreiben müßten.

Wenn er in den Briefen (siehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundsatz der Heilung aufstellt, die Natur selbst nachzuahmen, so ist dieser Grundsatz der Nachahmung der Natur in der That seitdem der Grundsatz aller wissenschaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei sagt: „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίειαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν*[1]), *ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“, „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menschen, weiß die Krankheit, weiß die Gesundheit, ich werde mich selbst heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht“ ꝛc., so scheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zusammenhang ganz entsprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pseudo hippokratischen Stelle, wo es tadelnd von den Menschen heißt: *τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν κτλ.*) ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausspruch des Hippokrates zu werfen: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος*· „denn ein philosophischer Arzt gleicht einem Gotte“. Nämlich jenen concreten, und wie im Vorstehenden ausgeführt ist, durchaus heraklitischen Gedanken glauben wir in dieser Sentenz, deren Sinn verschieden interpretirt worden ist, erblicken zu müssen, daß ein philosophischer Arzt, d. h. ein solcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Alls erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch seine Einwirkung dieselbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und dasselbe Verwandlungsgesetz befolgt wie dieser. Hierauf bezieht sich wohl auch die Erforschung des Göttlichen (*τὸ θεῖον*) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognose zu beginnen lehrt, und selbst der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint sei, scheint hiermit zusammenzuhängen (siehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß sie zwar untergeschoben,

---

1) Dieser heraklitische und bei ihm ebenso ethische als physische Gedanke ist denn auch die Quelle jenes stoischen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Processes mit Gott selbst zusammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht statt dessen admirandum vermuthet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Wetzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Leyd. anführt.

aber offenbar zu einer Zeit entstanden sein müssen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen desselben beruhen. Diese Briefe selbst scheinen uns somit ebenso wie jene Mährchen, mit denen sie zusammenhängen, nur in solchen Stellen des Ephesiers, in welchen er sich wenn auch nur in einzelnen Beispielen und Vergleichen aus seinem Grundgedanken heraus auf die philosophische Erklärung und Auffassung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entstehung gehabt zu haben und noch bestimmter als jene hierauf hinzuweisen [1]). (Man sehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

---

1) Den Einfluß Heraklits auf die medicinische Wissenschaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thunlich. Nur das sei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu lassen, auf deren durchaus heraklitischen Inhalt bereits Geßner (a. a. O. und in seinen Anmerkungen zu der Bipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewiesen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälschlich zugeschrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es ist die pseudo-hippokratische Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegensätze, sondern sie sind auch voll von den eigenthümlichsten heraklitischen Anschauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja sie lassen, wie jeder im Ephesier bewanderte Leser sofort sehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτό. γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ, σκότος Ἅιδῃ, φάος Ἅιδῃ, σκότος Ζηνὶ φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἡ ψυχὴ διακοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσκεται· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὑδάτος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει· τὸ αὐτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἕρπει — — ἕπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώρην, θήλεα καὶ ἄρσενα τὸν ἑωυτὸν τρόπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα*

So scheinen auch noch erhaltene (siehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen ist, aus seiner Verwandlungstheorie heraus Vorschriften über die angemessenste und beste menschliche Nahrung zu constituiren, Vorschriften, die hier schon eine rein naturwissenschaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philosophischen Speisegesetze resp. Abstinenzien der Pythagoräer*).

διαχρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διαχρίνεται· πάντα δὲ ταῦτα ξυμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα καὶ τυχόντα ἁρμονίης ὀρθῶς ἐχούσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίων διὰ πασέων, ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσιν πρόσθεν· ἢν δὲ μὴ τύχῃ τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσι γένηται ἡ πρώτη συμφωνίη· ἢν δὲ δευτέρη γένεσις ᾖ, τὸ διὰ παντὸς ἑνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαείσειεν· ἀλλ' ἀμείβη ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μεῖον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὅ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν καὶ θηλείων, διότι ἑκάτερα γίνεται, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ ὁκότερον ἂν τύχῃ τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὸν κινέεται ὑπὸ τοῦ πυρός· κινεόμενον δὲ ζωπυρῆται καὶ προσάγεται κτλ. — — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος καὶ τοῦ πυρὸς ξηραίνεται καὶ στερεοῦται· στερεούμενον δε πυκνοῦται πέριξ· — — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὑγροῦ διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, διὰ τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: „αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄφοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δε ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μίμεονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα καὶ διάφορα ἐόντα (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchstücke). διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὑπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσιος, οἷσι πάντα διαπρησσόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ. Wir werden übrigens, wie dies schon oben einigemale der Fall gewesen ist, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieser Schrift zur Erörterung und Bestätigung heraklitischer Fragmente zu bedienen. Endlich ist zu bemerken, daß nicht nur diese, sondern auch die andere pseudo-hippokratische Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demselben Maße, so doch häufig und deutlich heraklitische Anschauungen zu Grunde liegen hat.

*) Ohne unsere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates selbst anzunehmen, äußert, wie wir

Wir kehren aber nunmehr noch einmal zu unserm Bruchstück bei Sextus zurück: „Sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserm Leben als in unserm Tod". Wir haben nunmehr gesehen, wie Heraklit wirklich das physiologische Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein sich erhält, ein Gedanke, der übrigens selbstredend von seinem Leben und Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verschieden ist, als die Durchführung eines und desselben Begriffs durch das natürliche von der Durchführung desselben durch das metaphysische Gebiet, ein Unterschied, der endlich für Heraklit gar nicht bestand. Was uns aber veranlaßt, auch in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den natürlichen Lebensproceß als solchen zu erblicken, ist erstens der Umstand, daß die Antithese von Seele und Mensch in derselben nicht ausgesprochen, vielmehr der Mensch ausdrücklich zum Subject des ganzen Hergangs, Lebens wie Sterbens gemacht ist. Andrerseits aber ist die Stelle doch

---

nachträglich ersehen, auch Bernays bereits in seiner Dissertation die Vermuthung, daß sich Heraklit in seinem Werke mit Aerztlichem irgend zu schaffen gemacht haben müßte, indem er sich dafür gut darauf bezieht, daß in dem platonischen Symposium der die heraklitische Meinung vertheidigende Eryximachos ein Arzt sei. — Einen Beleg für die oben von uns vermuthete herbe Kritik der Aerzte seiner Zeit in Heraklits Werk giebt jetzt das Bruchstück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας, ἐπαιτέονται* (wie Bernays statt *ἐπαιτιῶνται* setzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*". In seiner Dissertation hat übrigens Bernays die Hinweisung Geßner's auf den heraklitischen Inhalt der pseudo-hippokratischen Schrift de diaeta I. energisch wieder aufgenommen und unter Abdruck einer längeren Textesstelle daraus manches über den heraklitischen Inhalt derselben discutirt. Gleiche Benutzung derselben hat nach Bernays bei Zeller stattgefunden. Doch sind mehrere gerade der interessantesten Resultate des Schriftchens noch nicht hervorgehoben worden.

Andrerseits scheint uns Bernays zu weit zu gehen in der Art, in der er vermuthet, daß dieselbe aus Heraklits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abstammung aus dem Werke des Ephesiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen sei. Dies geben wir gern zu. Aber mit dem von Bernays behaupteten „Mischcharakter" der Schrift können wir nicht ganz einverstanden sein. Der Autor will nicht mischen, will nicht verschiedene Philosophieen mit einander verbinden; er will lediglich die heraklitische Philosophie zu seiner Unterlage haben. Ob er in seinen Durchführungen derselben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas mißversteht, ist eine andere Frage. Vielleicht wird sich aber manches, was als fremdartiger Beisatz erschien, im Verlauf noch als echt heraklitisch dem Gedanken nach zeigen.

schon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegensätze viel zu originell heraklitisch, um etwa anzunehmen, daß sie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entstanden sei, welche den Gegensatz des Lebens und Sterbens antithetisch an Seele und Leib vertheilen. Viel mehr ist ersichtlich, daß die von Sextus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Ephesiers bilden, wie auch Schleierm. (p. 194) sieht, obwohl letzterer sich nicht weiter auf das Verhältniß dieser neuen und dritten Form, in welcher in diesem Fragmente und der sich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelassen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieser Meinung das bereits mitgetheilte Bruchstück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine sei umschlagend das Andere, so daß also auch hier das Subject des Processes der Mensch selber bleibt, ohne in die Antithese von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber bestätigt unsere Ansicht die bisher unberücksichtigt gebliebene Grabschrift auf den Aithalides[1]), in welcher es von demselben heißt:

„Καὶ κατὰ τὸν Δημόκριτον αὐτὸν σὺν Ἡρακλείτῳ
Ἅμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου
Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἦμαρ ἀεὶ παρ' ἦμαρ".

Trotz der poetischen Form wird wohl jeder mit uns einverstanden sein, daß in diesem „Leben und Sterben immer Tag für Tag" ein echtes heraklitisches Bruchstück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es schon sehr häufig als seine Weise gesehen haben, durch ein ἀεί die entgegengesetzten Bestimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander seienden Wechsel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken[2]).

Hierher schlägt dann endlich auch das von Herakleides[3]) aufbewahrte

1) Tzetz. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das ἀεί noch ganz besonders als den unterscheidenden Charakter des Ephesiers hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Processes zum Unterschied von dem schlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das ἦμαρ παρ' ἦμαρ in unsrer Stelle kann nicht unheraklitisch erscheinen, wenn man ein späteres Fragment, von der sich gleichbleibenden Natur der Tage, betrachtet.

3) Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß diese Worte für sich allein zu fassen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchstück von den Flüssen zu beziehen ist, ergiebt sich, wenn man beachtet, wie Herakleides hier mehrere ganz verschiedene Bruchstücke des Ephesiers nur als Beispiele anführt, für

Fragment: „εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν". „Wir sind und sind nicht", in welchem Heraklit diese Identität am abstractesten ausgesprochen hat[1]).

Leben und Sterben, Sein und Nichtsein, sind also in allen ihren Formen, eben weil sie reine processirende Gegensätze sind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie sind, jedes von beiden, identisch mit seinem Gegentheil und müssen dies sein. Denn dem Heraklit sind die Gegensätze nicht ruhige Bestimmtheiten, sondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Epheser statt wie seine Bearbeiter bei der sinnlichen Vorstellung der Bewegung stehen zu bleiben, zu dem logischen Begriff der Bewegung vorgedrungen. Die Bewegung war ihm nur beständiges Umschlagen in das reine Gegentheil und Rückumschlagen dieses u. s. f., wie schon Plutarch, — wenn nämlich gegen unsere Meinung diesem und nicht Heraklit selbst die Worte angehören sollten — so trefflich gesehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieses ist umschlagend (μεταπέσοντα) jenes, jenes umschlagend dieses".

Aber nicht nur im Seienden ist jedes Einzeldasein die Einheit von Gegensätzen, sondern dies selbst kann und muß nur deshalb stattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengesetzten alles Dasein constituirenden

---

seinen dunkeln und sinnbildlichen Charakter, Bruchstücke, welche aber sämmtlich darin übereinstimmen, daß sie die absolute Identität des Gegensatzes aussprechen, was dem Pontiker als tiefe Symbolik erschien. Ferner würde die Rückbeziehung dieser Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweise des Ephesiers ganz widersprechende pleonastische Wiederholung des ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν sein. Und endlich ergiebt sich aus der obigen Darstellung, daß diese gleichzeitige Identität des Seins und Nichtseins auch unsrer selbst, die wir bei der Auffassung jener Worte als für sich bestehender erhalten, einer der eigensten und tiefsten Gedanken des Ephesiers gewesen ist, daher auch das Sichselbstsuchen (s. unten § 12).

1) Dieser heraklitische Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und besonders durch Euripides poetischen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verse des Euripides an:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius z. Sext. l. l. Suidas. in τίς δ' οἶδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit scheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philosophische Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt sich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Ephesiers im Artemistempel auswendig gelernt (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Momente in sich selbst schon sein eigenes Gegentheil ist. Nicht nur die einzelnen entgegengesetzten Bestimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und schlecht, harmonisch und unharmonisch, Seele und Mensch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen ꝛc. sind identisch, — sondern die beiden großen Gegensätze selbst, welche alles Göttliche, Menschliche und Elementarische in ihre absolute Form zusammenfassen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Gesetzes des Werdens sind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegensätze, der zum Sein führt, wie Diogenes sagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ὁ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγων*), und derjenige der zum Nichtsein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), sind selbst mit einander identisch. Jedes dieser entgegengesetzten Momente ist selbst schon auch sein Gegentheil, der Weg nach Unten in sich selbst schon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieser isolirten Momente ist Bewegung und als solche nur beständiges Umschlagen in sein Gegentheil, das somit jedes von Beiden schon in sich selbst hat. Das Aufheben der Bestimmtheit ist nur Setzen einer neuen Schranke und Bestimmtheit; das Werden nur beständiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jede Bestimmtheit gerade als solche die Negation an sich, die sie wieder aufhebt; das Sein ist nur daseiendes Werden und sich Aufheben. Der Weg nach Oben ist daher, trotz alles Gegensatzes, in sich selbst nothwendig schon Weg nach Unten, dieser in sich selbst schon Weg nach Oben und identisch mit ihm. Und zum Glück — denn wie sehr würde diese Identität sonst bestritten werden! — existirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchstück des Ephesiers, in welchem er diese Identität unumwunden ausspricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß ist das des Chrysippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „— *καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*", „und der Krieg und Zeus seien identisch wie auch Heraklit sage". In der That haben wir ja schon oben (p. 49 vgl. § 5.) gesehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig diese Identität trotz des Gegensatzes auf dem Standpunkte des heraklitischen Gedankens ist. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*, sind nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern solche Processe, welche absolut nur in dem Umschlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demselben bestehen. Jedes von beiden hat das entgegengesetzte Moment also schon an sich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an sich schon das andere ist.

Jedes von beiden ist daher auch Totalität, Einheit seiner selbst und seines Gegentheils. Zeus ist daher auch mit dem πόλεμος, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identisch und umgekehrt! Und daß dieses Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung" erfährt, das zeigt das zum Glück diese Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverschleiert und dürr besagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweise und zwar gerade auch in den hippokratischen Werken aufbewahrt worden ist[1]), „ὁδὸς ἄνω κάτω μίη", „der Weg nach Oben und Unten ist einer" (ein und derselbe). Und wenn Hippokrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, so thut dies dafür Tertullian[2]) „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit, sagt Ein und Derselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten".

Freilich haben auch so und trotz dieser ausgesprochenen Identität des Wegs nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht gesehen, daß sie es in der ὁδὸς ἄνω κάτω durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarprocesses, sondern nur mit den in sinnlicher und sinnbildlicher Form ausgedrückten logischen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtsein als processirenden, zu thun haben! Freilich haben sie sogar auch so nicht einmal die Identität der ὁδὸς ἄνω und κάτω aus dem sie so unumwunden aussprechenden Fragmente einzusehen vermocht, weil sie den ganzen Inhalt heraklitischer Philosophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefsten Ausspruch und Centralpunkt derselben keinerlei Sinn und Verständniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementarischen in demselben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in sichtlicher Verlegenheit das Bruchstück mit der erstaunlichsten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementarischen Verwandlungsstufen beziehen[3]),

---

1) Hippocrat. περὶ τροφῆς T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. dazu T. XV. p. 411. Kuehne.

2) adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.

3) Er sagt: „Und was können (!) jene Worte anders sagen sollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entsprechend wären", womit Schl. meint, daß weil sich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Wasser, dieses in Feuer umwandelt, so bezöge sich hierauf (weil in beiden Wegen dieselben Stufen durchlaufen würden) unser Fragment. Aber abgesehen davon, daß dieses sich Entsprechen beider Wege immer nicht mit μίη und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, statt identisch zu sein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entschiedensten Gegensatz stattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abstract entgegengesetzter Weg, den z. B. das

während doch μία niemals eine formale Gleichheit und dem Epheſier zumal immer nur eine ſubſtantielle Identität ausdrückt (weshalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ überſetzt), ja während doch endlich eine ſolche formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen des Elementariſchen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie ſich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden ſein konnte. Letzteres hat auch wohl ſchon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 161): „Bei aller hier ſtattfindenden Verſchiedenheit aber ſoll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich ſein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'ſche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtſein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerſte Quinteſſenz heraklitiſcher Weisheit genannt, weil ſich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anſchauung des Epheſiers ergiebt. Der Verſtandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtſein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegenſätzlichkeit gegen das zum Sein führende feſthalten müſſen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausſpricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logiſchen Begriffe des Werdens durchgedrungen war, in welchem Sein und Nichtſein identiſche und raſtlos in einander übergehende Momente ſind.

Das wahrhafte Princip Heraklits iſt nicht einfaches Nichtſein, ruhige

---

Waſſer einſchlüge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenſo wäre das ſich nach Oben zu Waſſer Umwandeln der Erde immer nur ein andrer Weg und gerade nur der entgegengeſetzte gegen die nach Unten zu ſich in Erde umwandelnde Bewegung des Waſſers. Die Stufen wären wohl dieſelben, aber die Wege durchaus nicht; ebenſo wie eine Haustreppe — und faſt ſcheint man ſich ſo Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzuſtellen — allerdings ſtets aus denſelben Stufen beſteht, das Herunter- oder Hinaufſteigen derſelben aber immer nur entgegengeſetzte Bewegungen ſind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenſtufen ſind dieſelben; es iſt bei Heraklit ſelbſt nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt ſich auf dem Wege nach Unten in Waſſer um; das Waſſer aber wandelt ſich nicht mehr jetzt, wie man durch die ſtoiſchen Berichte verführt bei dieſer „formalen Gleichheit“ annimmt, erſt in Erde um, um dann wieder in Waſſer und endlich in Feuer rückzugehen, ſondern nach den eigenen Bruchſtücken des Epheſiers iſt die Bewegung die: das Feuer wandelt ſich in Waſſer um, das Waſſer aber theilt ſich ſofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt ſich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Waſſer umgewandelten Feuers läuft alſo ſofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu paſſiren (ſ. §§ 20 sqq.). Es iſt alſo nicht einmal eine formal gleichmäßige Abſtufung bei Heraklit vorhanden.

Negation, sondern Negativität, welche die beständige Aufhebung des Seins zum Nichtsein und des Nichtseins zum Sein, der immer in einander umschlagende Wandel dieser Momente ist. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment schon in sich. Sie ist das, was sie ist, nur als die Vermittlung mit sich selbst durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, diese Negativität, ist die heraklitische Bewegung. Die *ὁδὸς ἄνω*, das Nichtsein als thätiges gedacht, ist selbst sofortiges und perennirendes Umschlagen ins Sein und Erzeugen desselben; die *ὁδὸς κάτω*, das Sein nicht als das starr unbewegte der Leichname, sondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, ist perennirendes Aufheben seiner zum Nichtsein. So ist die *ὁδὸς κάτω* in sich selbst schon nothwendig der Weg nach Oben und dieser wieder in sich selbst schon der Weg nach Unten. Erst diese schon in jeder dieser Bestimmungen für sich, und darum in Allem was existirt, vorhandene Einheit beider, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, ist das Werden, dessen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten sie bilden. Diese Identität*) beider ist

*) Diese unsere Auffassung des Fragments erhält jetzt, wenn sie noch einer Bestätigung bedürfte, den frappantesten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchstück „*γναφείῳ* (wie Bernays setzt), *φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ — ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφὴ εὐθεῖα καὶ σκολιή. ἄνω γαρ ὅμου καὶ κύκλῳ περιέλκεται — μία ἐστί φησι καὶ ἡ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστί καὶ τὸ αὐτὸ· ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡὐτή*". „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, ist einer und derselbe. Und das Unten und das Oben ist eines und dasselbe und der Weg nach Unten und Oben ist einer und derselbe".

Unmöglich kann die substantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachdrücklicher und energischer hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß selbst dieses Fragment den geistvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie seine Vorgänger so aufzufassen, p. 472: „Und daß dieser Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten ist derselbe". Abgesehen davon, daß ein solches gleichmäßiges Einhalten, wie schon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall ist und abgesehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in diesem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange" sprechen, da doch nach dem Bruchstück nicht nur der Weg selbst, sondern auch „*τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω*", das Oben und Unten selbst, also auch die entgegengesetzten Endpunkte des Weges ein und dasselbe, mit einander identisch sind. Wollte man auch, um zu unserem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieselbe Stufenweise nach Oben und Unten führt, für einen identischen Weg nach Oben und Unten nehmen, so wird doch das Oben und Unten selbst bei ihr nie für dasselbe ausgegeben werden können. Wie

daher das das All durchwaltende Gesetz (λόγος). Diese Identität beider ist als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtseins die unsichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weise, der höchste Zeus, oder wie die Stoiker sagten, der ätherische Leib der Weltbildung; Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegensätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterschieds- und Weltentwicklung bildet, in ihre reine Einheit eingeschlossen sind, ätherisch deshalb, weil diese beiden Momente in dem reinen Wandel dieser Einheit eben noch nicht zu realen Unterschieden herausgetreten sind. Diese Einheit beider ist aber eben deshalb nicht weniger auch das Gesetz, welches sich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden ist; es ist die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erscheinungen und ihr realer Wechsel nur den Leib bildet. Die Welt der sinnlichen Existenzen ist nur das Dasein, Setzen und Erzeugen dieser ideellen und an sich identischen Unterschiede als real verschiedener und gegen einander fester, an denen aber ihre innere Identität, eben weil sie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und sie in den Proceß der sich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Ist, um uns so auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, gesetzt in der einseitigen Form der ὁδὸς κάτω oder des realen Seins, — so muß dafür an diesem, daß es innerlich vielmehr ebenso nur Weg nach Oben ist, rastlos hervorbrechen und das gesammte reale Sein selbst sich darstellen als das, was es ist, als das bloße Dasein des ununterbrochenen Nichtseins[1]) oder der ὁδὸς ἄνω, als der immer in sein Gegentheil umschlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Wesen und Quell der sinnlichen Realität ist und der Fülle ihrer Unterschiede.

Man muß diese Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltenen Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin besteht Heraklits Vergleich — ist auch die geradansteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derselben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegensätze durchdringen sich und sind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies daher denn auch der tiefste innerste Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtsein)", welches nach Schleiermacher Aristoteles und Plutarch dem Epheser blos „leihen", welches ihm aber auch überall Plato und seine eigensten Bruchstücke leihen und welches Schleiermacher wegstreichen möchte, nicht sehend, daß er damit den ganzen Heraklit selbst fortstreichen würde.

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitischen Bruchstücke wahrhaft zu verstehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen diesen in sich entgegengesetzten und mit sich identischen absoluten Weg, der eben kein andrer als der Weg und der Begriff des Werdens ist und den deshalb Alles beständig durchläuft, wie sowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darstellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (s. d. Bruchstücke bei Plato oben p. 90 und p. 72) schlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen festen Unterschiede; und eben weil die ὁδὸς κάτω in sich selbst schon immer ὁδὸς ἄνω ist, ist dieses Auseinandertreten in die Unterschiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derselben in die reine Einheit, in die sich aufhebende Bewegung des Wegs nach Oben; so daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt stehen, nur Ausfluß ein und desselben tiefen Gedankens sind. Wie das sich zur Vielheit unterscheidende und aus dieser immer in sich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unabläßig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem sie zu Menschen ersterben, wie das natürliche Leben in den Ausscheidungs- und Reproductionsprocessen, in denen es allein sein Dasein hat, unabläßig diesen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die physiologischen Zustände von Schlafen und Wachen (s. § 30) das beständige Durchlaufen desselben bilden, — nur so durchläuft ihn auch das elementarische Dasein in seinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch sehen werden, als das absolute Werdensgesetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Vorherbestimmung für Alles und ist daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte [1]), eine ausschließlich und

1) Jene sinnliche Auffassungsweise äußert sich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die ὁδὸς ἄνω übersetzt: „den Gang feuerwärts" und die ὁδὸς κάτω mit „Gang erdwärts", wie auch Ritter (p. 103) gleichfalls schlechtweg sagt, dem Heraklit sei der Weg nach Unten „das Heruntersteigen vom Feuer zur Erde" und der Weg nach Oben das Hinaufschreiten von „Erde zum Feuer". Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitische Formel ὁδὸς ἄνω κάτω so ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu übersetzen?

Wir wissen wohl, eine große Schuld an dieser Verwirrung trägt Dieg. L. selbst, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Wesentlichen richtige und wahre, von ihm selbst aber keineswegs verstandene Definition der heraklitischen ὁδὸς ἄνω κάτω gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben gesagt hat, durch den Wechsel dieses Weges entstehe und des-

lediglich den physikalischen Elementen als solchen zukommende Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr selbst nur die realen sinn-

halb, mit einem γὰρ seine Erklärung einleitend, fortfährt: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ κτλ. und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde beschrieben, hinzufügt „das sei der Weg nach Unten", und nach der Beschreibung des Elementarprocesses von Erde zu Feuer ebenso: „das aber ist der Weg nach Oben". Den Worten nach ist das, von andern dabei unterlaufenden groben Irrthümern hier noch abgesehen, auch nicht unrichtig. Denn das ist wirklich im Elementarischen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal, daß diese Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausschließliche und totale Bedeutung desselben enthalte. Sollte aber auch dieser gedanken- und kritiklose Polyhistor wirklich in diese Verwechslung gefallen sein, welcher Grund ist das, in denselben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung selbst die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definirt er den Weg nach Unten als das zur „Genesis" führende Moment und als Streit (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον) und den nach Oben als das zur ἐκπύρωσις führende und als Friede oder Uebereinstimmung.

Ist aber diese wahrhafte Erklärung von Diogenes selbst nicht einmal verstanden worden, so spricht das nur umsomehr für ihre Autorität, da er sie dann, wie auch wohl gewiß der Fall, aus besseren Quellen eben nur abgeschrieben und so gleichsam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gewicht zukäme, als seiner eigenen mit γὰρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Genesis führenden Weg mit „Gang erdwärts" übersetzen wollen? Ist denn dem Heraklit die γένεσις blos die Eine Stufe der Erde, oder ist sie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man schon durchaus sich dabei lediglich an elementarische Formen halten, so durfte man dann dennoch nicht den Weg zur γένεσις mit Weg erdwärts übersetzen. Denn dem Heraklit ist nicht die Erde, sondern vielmehr das Wasser, resp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Genesis gewesen (vgl. §§ 19 u. 21), so daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Resultat käme, Weg wasserwärts zu übersetzen. Und wie kann man — zwar bei Ritter, da dieser zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, ist dies wenigstens consequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur ἐκπύρωσις führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπ.), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts übersetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgehen in elementarisches Feuer wäre, derselbe Schleiermacher, der doch selbst so trefflich gesehen hat, daß die s. g. ἐκπύρωσις keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einsicht, mit deren consequenter Durchführung jene Uebersetzung in großem Widerspruche steht! Weit vorsichtiger und richtiger ist schon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „Die von den Hemmungen sich befreiende Bewegung war dem Heraklit im Wege nach Oben (ὁδ. ἄνω), die durch die Gegensätze gehemmte im Wege nach Unten (ὁδ. κάτω) begriffen" ꝛc., Worte, in welchen es also schon enthalten ist, daß es sich in der ὁδὸς αν. κατ. nicht bloß um die sinnlichen Elemente als solche handelt, sondern ihr der allgemeine heraklitische Gedanke der Bewegung und des

lichen Unterschiede und Stufen des Werdens sind und darstellen vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

Werdens zu Grunde liegt, dessen sinnliches Dasein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenstände werden, seine allgemeinste Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einsicht in die logische Natur des heraklitischen Werdens, in die Gegensätzlichkeit seiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über diesen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Angedeuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik als solcher die ὁδὸς ἄνω κάτω und die hier hervorgehobenen Mißverständnisse derselben zu ihrer letzten Lösung gelangen werden.

§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod iſt, Menſchen, oder auch den Seelen Tod Menſchen zu werden, ſo heißt es auch: es iſt den Seelen Tod flüſſige zu werden.

Es wird uns dies ſogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die ſchätzbarſten Bruchſtücke über Heraklits Naturlehre mittheilt, ſagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung geweſen und er es in dieſem Sinne Meer genannt habe[1] („— — *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν*"). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, iſt ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung[2] (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinſten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verweſung iſt.

Daß die Seele flüſſig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm alſo nichts Anderes, als daß ſie in den Leib und das Element des einzelnen und beſtimmten ſinnlichen Daſeins aus ihrer reinen Bewegung herabſinkt.

So zuerſt in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beſchrieben wird, mit dem einzigen Unterſchiede, daß die Seele die oberſte Stufe, den ſonſtigen Platz des Feuers einnimmt. So

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebenſoſehr in ägyptiſcher Religion und Seelenlehre, als bei den Orphikern war. Man vgl. blos, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „*διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ἴλον τίνα οὖσαν*; Clem. Al. Strom. VI, 4. p. 757. Pott; Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — *εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών*" κτλ.

bei Philo[1]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ., „den Seelen iſt es Tod, Waſſer zu werden“. Ebenſo bei Clemens[2]): „*ψυχῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ.*) (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht intereſſirt). Und in entſprechender Weiſe, die nun aber auch den Gedanken durch den ſymboliſchen Ausdruck hindurchſcheinen läßt, ſagt Proklus[3]) aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der geneſiurgiſchen Feuchtheit überſchwemmt, erſchlafft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, ſo iſt auch dieſes ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, ſagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der ſchon Schleiermacher p. 517 eingeſteht, daß nicht nur die letzten Worte *ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.*, ſondern, trotz der neuplatoniſchen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitiſch werde zugegeben werden müſſen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine ſehr echte Beſchreibung des Gegenſatzes iſt, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele ſehen werden.

Nur ein ſcheinbarer Widerſpruch, in der That aber übereinſtimmend iſt, was uns Porphyrios ſelbſt ſagt in einer Stelle, deren Schluß ſchon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zuſammenhange hergeſetzt werden muß. Porphyr ſpricht von den Nymphen und den Najaden insbeſondere[4]): „Dieſe (*αἱ ναΐδας*) werden von dem Gewäſſer (*ναμάτων*) ſo benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Waſſern eigenthümlich vorſtehenden Kräfte; ſie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinuntersteigenden Seelen ebenſo (*τὰς εἰς*

1) De mundo incorr. p. 958. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

*) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστι καὶ Ἡράκλειτος „εἰς, λέγων, ψυχῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber ſchlägt vor *εἴη ἄν*, was aber ſchwerlich zu acceptiren ſein dürfte; vielleicht iſt vor *θάνατος* ein *τίς* ausgefallen) *ὕδωρ γενέσθαι* ſoll ſeinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele exiſtire, nämlich die, wie wir bald ſehen werden, gerade ihre Luſt bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derſelben, während der andere Tod, — der, den die Menſchen meinen — gerade nur wahres Aufleben für ſie iſt.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn sie meinten, daß die Seelen an dem Wasser hangen, das von dem Hauche Gottes durchdrungen ist (ὕδατι θεοπνόῳ ὄντι), wie Numenius sagt, welcher auseinandersetzt, daß deshalb der Prophet gesagt habe, es schwebe der Hauch Gottes über dem Wasser und daß deshalb die ägyptischen Dämonen[1]) sämmtlich nicht auf dem Festen stehen, sondern alle auf einem Schiffe, sowohl Helios als alle in die Geburt heruntersteigenden Seelen, als welche man alle auf dem Flüssigen schwebenden auffassen muß, weshalb auch Heraklit gesagt habe: „„ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν““, „„Lust, nicht Tod, sei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Lust aber sei ihnen der Fall in die Genesis““ und anderswo habe er gesagt, daß „„wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod““ (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). — Die Lust des Feuchtwerdens ist nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Lust des individuellen Daseins einzutreten, oder wie die mythische Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Lust der niederen Seelen, die in den Dionysosspiegel schauend sich verleiten lassen, in die Zeugung herabzusteigen (siehe z. B. das Vasengemälde bei Creuzer Abbildungen Taf. IX.). Diese Lust ist eine solche, bei welcher wir wesentlich an die Worte denken müssen, welche Lucian[2]) dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τωὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη“, „dasselbe ist Lust (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderst die sich an die Worte des Porphyrios eng anschließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.[3]) und die gelehrten Ausführungen von Wyttenbach[4]) hierzu, der dieselbe auf die bekannten platonischen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe diese Lehre aus Heraklit geschöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτήκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἵμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν ἣν οὕτως ὠνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

verwiesen werden muß. Und um unsere eigene Ansicht, die wir schon lange durch unsere Darstellung hindurchscheinen ließen, schon hier gerade herauszusagen[1]), so ist uns sowohl schon von dem bloßen Namen „*ὁδὸς ἄνω κάτω*", als auch von so vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüssigwerden derselben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mühsal und als Erholung geschilderten unablässigen Wandeln der Seele mit dem demiurgischen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablassen der Seele von diesem ununterbrochenen Wandel — indem sie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Genesiurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derselben und von so vielen andern Aussprüchen schlechthin unbegreiflich, wie Heraklit zu diesen Ausdrucksweisen gekommen sein sollte, wenn er nicht die ursprünglich ägyptische und durch die Orphiker und Pythagoräer in Griechenland verbreitete mysteriöse Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος*[2]) und *κάθοδος*) als Substrat benutzt hat, um in diesen religiösen Dogmen und deren mythisch-sinnlicher Form seinen ureigenen Begriff einhüllend darzustellen, auch hierin wieder folgend seinem Gott, der „nicht heraussagt, noch verbirgt, sondern andeutet" und der symbolischen Sprache, welche die Natur spricht in ihren Existenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerst den Namen *ὁδὸς ἄνω κάτω* betrifft, so bezieht sich nämlich das, was wir oben über die Angemessenheit dieses Namens gesagt haben, nur auf den Ausdruck: *ὁδός*, Weg, insofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt ist. Anders dagegen verhält es sich mit dem *ἄνω κάτω*, welches, da der heraklitischen Philosophie, wie bisher nur zu sehr übersehen worden, jede örtliche Bewegung insofern sie die principielle Bewegung oder *ἀρχή* sein soll, fremd ist, derselben durchaus unangemessen ist und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Denn kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher sagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erste setzen. So etwas, daß die heraklitische Bewegung, welche durchaus nur *μεταβολή*, d. h. Umwandlung, Umschlagen in das Gegentheil ist, eigentlich mit der Ortsbewegung eins sei, ließ sich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die aristotelische Matereologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir diesen Irrthum erst später

1) Vgl. § 26.

2) Ueber der Seelen *ἄνοδος* hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geschrieben (Augustin. de civ. dei X, 29.).

und nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik näher nachweisen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweisen müssen. Hier also einstweilen nur soviel: Nur das Umschlagen der Gegensätze von Sein und Nichtsein ineinander, oder die unsinnliche Bewegung ist die allein principielle Bewegung Heraklits. Von dieser ist die Ortsbewegung wie jede sinnliche Bewegung und Veränderung erst die Folge und Wirkung. Fast überraschend richtig sieht dies Philoponus in einer später (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener selbst nie körperlichen (ἐν σώμασι ἀσώματον) und sich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unsinnlichen Bewegung treffend sagt, daß sie erst der „anderen" (d. h. aller sinnlichen und also auch der örtlichen) Bewegung Ursache sei (ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία).

Es ist somit das örtliche „Oben und Unten" als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für sich schon eine deutliche Hinweisung sein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieses Namens ist, sondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um seinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffassung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieser als ganz unbestritten und selbstredend, häufig ganz unbewußt, voraussetzte, ist eben nur durch diese sinnliche Form des ἄνω κάτω und durch ihre eigene sinnliche Vorstellungsweise verführt worden und würde sich, wie seines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchstück von Heraklit selbst berufen können, in welchem örtlich-abgestufte Bewegung als Princip erscheint oder auch nur aus reell festgehaltenen Unterschieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitischen Physik selbst immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erscheinungen geschritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erscheint vielmehr stets im Gebiete des Seelischen wie des Physischen das dialectische Umschlagen in das Gegentheil, eine Bewegung, welche nicht die sinnliche der Ortsbewegung ist und wohl schwerlich ganz von selbst ohne eine solche concrete Anspielung und halb deutende, halb die Unaussprechlichkeit des eigenen dialectischen Gedankens in jenem Dogmen-Material darstellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten" ausgesprochen worden wäre. Aus dieser mit so gänzlichem Unrecht stets als principiell unterstellten Ortsbewegung entspringen denn auch die vielen Mißverständnisse der Neueren, das Nichterfassen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falschen Vor-

ſtellungen von einer „oberſten und höchſten Region“ des Feuers, oder einer örtlichen Transcendenz der höchſten Seele und des περιέχον, Irrthümer, die wir theils ſchon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Gelegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es erſt klar, wie Der, welcher geſagt hat: „die Welt hat keiner der Götter gemacht“, Der, in deſſen Fragmenten wir ſo oft die glühendſte Polemik gegen den Volksglauben finden, ſich doch wieder in andern Bruchſtücken ſoviel mit Göttern, Daimonen ꝛc. zu ſchaffen machen konnte und ſich an die religiöſe Vorſtellung davon anzulehnen ſcheint.

Aber auch abgeſehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und Unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen ἄνοδος und κάθοδος, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zeugung, jene Sätze von den Menſchen, die geſtorbene Götter ſind und umgekehrt, von dem, was ſie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet der realen Weltbildung und Zeugung ꝛc. ꝛc. und jenen „Haß der flüſſigen Natur“, wie ſich ſelbſt Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja faſt wörtlich wieder in dem, was in den Schriftſtellern über jene Seelenlehre[1]) anzutreffen iſt*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiöſen Vorſtellungen in das Gebiet ſeines Philoſophirens hineingezogen und ſeinen Begriff in ihre Geſtalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald ſehen werden eine Polemik gegen Dionyſos ſelber erheben. Nur darf niemals — und das iſt freilich eine Hauptſache —

---

1) Man ſehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (ſ. § 9 sq.) noch folgenden O. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII, 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Heidelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darſtellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 paralleliſirten Stellen des Dio Chrysost., Philo, etc. etc., ſowie das Citat aus Jamblich und das darüber Geſagte.

*) Und wie deutlich weiſt jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auferſtehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieſes Darſtellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX. 10. p. 283 u. Bernays Rh. Muſ. IX. p. 245: „Ἐνθάδε ὄντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας

der ideelle, begriffliche Unterschied übersehen werden zwischen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht übersehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Priesterweisheit ist, sondern daß er nur seinen speculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptischen Priester noch persischen Magier erkannt worden war, daß er seinen Gedankengegensatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Verharrens, des Allgemeinen, das ihm im unaufgehaltenen Wandel besteht, und des an sich festhaltenden bestimmten einzelnen Daseins, in die religiösen Vorstellungen von den feuchtwerdenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen sind ꝛc., hineinträgt; daß ihm diese religiösen Vorstellungen somit nicht die Sache selbst, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung seines Begriffes sind; ein Unterschied, den freilich sowohl Porphyrios als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meist zum Theil übersehen. Es ist, um dies an Einem Beispiele so deutlich und durchsichtig als schon hier nur immer möglich ist, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindesten benachtheiligt wird, daß sie für Aeneas selbst freilich nicht vorhanden war. Aeneas sagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (*ἀναγκαίαν διαδοχήν*) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (*ἐπεὶ* — fährt er fort —) es Mühsal für sie sei, dem Demiurg in seinem rastlosen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, so werde sie durch die Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieses in dem reinen demiurgischen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (*φυγή*) von Gott und Verkörperung soll also, nach Aeneas, den Grund und das Wesen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge“ ausmachen. Allein diese nothwendige Aufeinanderfolge ist, nach Aeneas selbst, — da er sie ja selbst als den Weg nach Oben

---

γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“. Kann man deutlicher — in der Form — ägyptisiren? Treffend bemerkt Zeller p. 483, 6: „Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. *E.* ꝛc. *ἡμ.* 120 ff. 250 ff.“ Aber gewiß versteht auch er dies mit uns so, daß wir selbst durch den Tod zu solchen Dämonen, zu solchen „Hütern der Lebenden und Leichen“ werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 415. p. 700 sq. W., wo diese Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heroen in die engste Beziehung zu heraklitischer Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 26.

und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberfluß noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Jamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt διαδοχὴ ἀναγκαία ausdrücklich ἀμοιβὰς ἀναγκαίας ἐκ τῶν ἐναντίων sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirt. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebensosehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts andres, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankengegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen; sie müssen aus der Mühsal dieses Wandelns und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraklit nichts

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herausringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein übersinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheuere Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszuringen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerstört er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausspruch „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος", der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Daseins, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten", einem Ausspruch, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Substanz seiner Philosophie sich aus Priesterweisheit schöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darstellung der ägyptischen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Diese ägyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der ὁδὸς ἄνω κάτω den Sinn seines genialen Systems unterlegte“. —

§ 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieſelbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, ſetzt derſelbe Autor in einer ſich an jene bald darauf anſchließende Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da ſie wiederum heraklitiſche Bruchſtücke enthält, trotz ihrer Länge mindeſtens in ihrem weſentlichen Zuſammenhange mittheilen müſſen. Porphyr ſpricht von den heraklitiſchen und ſtoiſchen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüſſen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es iſt nun nothwendig, daß auch die Seelen, ob ſie nun körperliche ſeien, oder zwar unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομένας*[1]) *δὲ σῶμα*) und am meiſten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leiber geknüpft werden ſollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἴς τε αἷμα καὶ δύϋγρα σώματα*), ſich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας*); weshalb auch durch die Ausſchüttung von Galle und Blut die Seelen der Geſtorbenen ſich zu uns hinwenden (bei der Todtenbeſchwörung nämlich)); und daß die den Körper liebenden Seelen den feuchten Hauch an ſich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zuſammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθεν νέφος συνίσταται*); indem dieſe (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des naſſen Hauches in ihnen, werden ſie ſichtbar (*ὁράτας*[2]) *γίνεσθαι*); — — die reinen

1) Dies *ἐφελκομένας* iſt ein Ausdruck, der ſich oft in der Verbindung mit *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieſes heraklitiſchen Weges auch bei Plato ausdrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω.* (cf. das Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man ſehe hierzu das, was über das gegenſätzliche „*ἀφανίσθεντα*“ oben geſagt iſt p. 100, 5. und p. 121.

Seelen aber sind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι*). Herakleitos selbst aber sagt: „„die trockne Seele (ist) die weiseste"", *αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος*: „*ξήρα ψυχὴ σοφωτάτη*".

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Ephesiers in einer neuplatonischen und somit für Heraklit selbst nichts beweisenden Gedankenverbindung mitgetheilt sei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns dasselbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit selbst angehörend mindestens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm selbst vorkommenden Zusammenhang nachweisen. So zunächst bei Clemens[1]: „*οὕτω δ' ἂν καί ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καί ξηρὰ καί φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", wo Schleiermacher übersetzt: „denn ein trockner Strahl ist die weiseste und beste Seele"[2] und in dem bald darauf Folgenden: „*οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσιν νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*", „noch wird sie durchnäßt sein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht" — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenso in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit sagt, daß diese trockene Seele nur den Leib durchzucke wie ein Strahl die Wolke[3]: „... *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὐτὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὰ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*", „denn dies ist eben jene trockene Seele, welche die beste ist, nach Heraklit, den Leib durcheilend wie ein Strahl die Wolke". Hiernach[4] kann das Urtheil über das Authentische in dem vornehmlichen Inhalt und Zusammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft sein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns versichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beste Seele sei, ist Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

---

1) Clem. Al. Paedag. II, 2. p. 184. Pott.

2) Diese Uebersetzung schließt aber auch eine Versetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl" dürfte tautologisch sein, weshalb die Stelle wohl lieber so zu fassen sein dürfte: „Denn ein Strahl ist die Seele; die trockene, die weiseste und beste". Dies bestätigt sich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπή*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. siehe die im Verfolg vorgeschlagene Verbesserung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr ist es eine feurige[1]) und sonnenartige Trockenheit.

Diese feurige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. So lange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher jene reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Saamen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt (§§ 20 u. 21) — so tritt auch die Seele, jemehr sie sich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf sich beruhen wollenden Sinnlichen und seiner Lust, geht mehr und mehr ihrer echten Substanz und dadurch auch des Erkennens verlustig, welches, wie wir später sehen werden, gleichfalls nur durch die Selbstbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles festen, beharrenden, sinnlichen Seins, welches die trügerischen Sinne vorspiegeln, ja durch das stete Aufgeben ihres eigenen sinnlichen Daseins[2]) bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 sagt, daß Heraklit in jenem Bruchstücke von der den Leib wie ein Blitzstrahl die Wolke durcheilenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darstelle, den Leib wieder zu verlassen, so ist dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Bestätigung dessen, was wir oben über den sinnbildlichen Stoff der religiösen Seelenlehre sagten, in denen Heraklit diesen Theil seiner Philosophie dargestellt hat. Aber erschöpfend ist dies nicht, sondern es liegt hierin auch noch die schnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgesetzt den Leib, auch so lange sie in ihm ist, durcheilt und erst durch diese, sein sinnliches Dasein, wie sich zeigen wird, unaufhörlich aufhebende Bewegung, alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal selbst die in der sinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

1) Es ist ein Unterschied, sagt Psellus, zwischen der animalischen Wärme und der feurigen; jene ist flüssig, diese trocken und brennend, de Operat. daemon. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἡλιακὴν (θερμότητα) ὡς καυστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται· τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρον οὖσαν καὶ μεθ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

und Auffassung des Objectiven vorhanden ist, so daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte selbst die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geschweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweisung und tiefere Begründung dieser Sätze wird sich erst bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwiesen werden muß.

Die Zeugnisse über die trockenen Seelen sind nun, so kurz sie sind, doch unter sich sowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, so daß es nicht leicht ist, auf den ersten Blick die Form herauszufinden, in der Heraklit selbst jenen Satz ausgesprochen hat, und Schleiermacher sich mit Recht veranlaßt sieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteste Form des Hauptsatzes bestimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene[1]): „*αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", „die trockene Seele (ist) die weiseste und beste". Aehnlich bei Glycas[2]): „*ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη*" und dann umgestellt[3]) „*ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη*".

Etwas abweichend sagt Plutarch[4]): *Ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθερῶδες καὶ καθαρόν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*". „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätherisch und rein macht: Dies eben ist die trockene Seele nach Heraklit"[5]). Zuvörderst muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchischen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortfährt: „Die Nässe aber (*ὑγρότης*) stumpft nicht nur das Gesicht und Gehör ab, sondern auch die Spiegel berührend nimmt

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit seinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieses Citat (p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraklit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— *οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς, μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.*

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. siehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar schließt der letzte Satz sich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was sich sofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (*αὐγή*) ist die Seele nach Heraklit" annimmt.

ſie ihnen den Glanz und der Luft die Durchſichtigkeit“[1]), — ſo iſt dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitiſch und eine Hinweiſung darauf, daß Heraklit durch ſolche und ähnliche Beiſpiele ausgeführt haben dürfte, wie ſelbſt die durch die ſinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geſchwächt und aufgehoben wird, ſo daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche ſich als Princip ſeines Erkennens ergeben wird, — verluſtig, mehr und mehr in jene Iſolirung und jenes einzelne dumpfe Fürſichſein verfällt, worin ihm der Gegenſatz des Wahren und Sittlichen beſtand.

Im Uebrigen wollen nun Heyne und Weſſeling das *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχή* in jener Stelle in *αὕη* umändern. Schleiermacher ſträubt ſich hiergegen und ich ſtimme ihm deshalb bei, weil in dieſer Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitiſche Dictum vorhanden, nicht aber eine ſtricte Anführung zu ſuchen iſt. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Muſonius über die Nahrung: „*οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν καὶ ξηρὰν ὁποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „Αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“. So lieſt nämlich nach einer engliſchen Handſchrift die Gaisford'ſche Ausgabe, ſo daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich iſt. Andere leſen *αὐ γῆ ξηρὴ ψυχή* und noch Andere *αὐγὴ ξηρή* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher leſen zu wollen ſcheint, welcher das *αὕη* für eine vorwitzige Verbeſſerung erklärt; allein diesmal ſehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — iſt klar, daß diesmal von *αὐγή* nicht die Rede ſein, ſondern es hier wirklich nur *αὕη* heißen kann.

Nichtsdeſtoweniger iſt aber auch *αὐγή* ganz und gar in demſelben Zuſammenhang von Heraklit ſelbſt gebraucht worden, wie ſchon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐγή* zeigt, welches daſelbſt durch das *φωτοειδής* unumſtößlich iſt, und auch die Stelle des Galen[3]): „*... εἴγε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν· „„αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*““. „Ein trockner Strahl (iſt) die weiſeſte Seele“.

1) Der dieſer Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffaſſung Xylanders gehalten.

2) Ap. Stob. Serm. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV, 786. Kuehn.

Ganz ebenſo führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchſtück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὃς φησι· αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffaſſung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung ꝛc. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγή* geſchrieben haben muß. Und noch ſicherer vielleicht wird das *αὐγή* erwieſen durch die Worte des Plutarch[1]: „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν*“ „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiſeſte Seele“, — wo alſo gerade das *ἔοικεν* das *αὐγή* abſolut erfordert, obgleich Heraklit ſelbſt nach ſeiner Art nicht geſagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, ſondern ein trockner Strahl iſt die weiſeſte Seele[2].

Eine ganz andere und intereſſante Abweichung findet ſich in einem Fragment des Philo[3]. Nachdem er geſagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menſchen hervorbringe, die Urſache hiervon aber ſei, daß durch die Feinheit der Luft die Einſicht geſchärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht ſagt: „...*οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*““, wo die Erde trocken, iſt die weiſeſte und beſte Seele“, ſo daß ſich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung ſeines Gedankens durch Climatiſches und Geographiſches, wenn auch nur hin und wieder und beiſpielsweiſe eingelaſſen zu haben ſcheinen muß[4]. — Dieſe

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die ſchon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getadelte Doppelwendung in der Blumenleſe des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Weſſeling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müſſen, in den afrikaniſchen Wüſten werden die beſten Menſchen erzeugt, worauf ihm Schleiermacher entgegnet, „daß Heraklit, wenn er anders arabiſche und libyſche Wüſten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Beſtimmendes geſagt haben wird.“ Es könnte nun in der That ſcheinen, als hätte Schleiermacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὴν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς .... ἔστιν ἄρα ἀλλαχοῦ τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὕψος ἐκτεινομένη διάστασις· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „„διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἄτλαντιον ὄρος ἀπελθεῖν““*. „Der durch vieles unwegſame Land Gewanderte gelange zu dem atlantiſchen Gebirge“, ſo daß Heraklit hierin die Abwechslung der Gegenſätze auch in der

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für sich; Schleiermacher hätte dasselbe aber auch gegen Wesselings (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einspruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, statt *αὖ γῆ* wieder *αὕη* lesen wollen, absolut sicher stellen können durch Beziehung einer Ciceronischen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoiker Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II, 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis. aër. et loc. I. 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daselbst angef. St. vgl. Jetzt entscheidet überdies schon der armenische Philo (de Provid. II. § 109. p. 117. Aucher. T. VIII. p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *αὐγή* und *αὕη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit selbst habe sowohl gesagt „*αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", als auch „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*". Dies ist ganz richtig, allein es ist dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die so sehr ähnlichen Formen *αὕη ψυχή* und *αὐγὴ ψυχή* sind gewiß vom Ephesier nicht ohne Absicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αὕη* und *αὐγή* ein etymologisches Wortspiel Heraklits

geographischen Beschaffenheit der Länder nachgewiesen zu haben scheinen könnte. — Die Verbesserung des Fabricius *Ἡρακλέα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex bestätigt, welchen Herr Professor Schneider in Breslau für seine beabsichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdestoweniger aber, — denn eine Handschrift dürfte hierbei schwerlich entscheidend sein — erhält unsere Vermuthung eine nicht geringe Bestätigung durch eine später genauer zu betrachtende sehr interessante Stelle des armenischen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas; terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam ... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis". Philo charakterisirt hier nicht nur sehr treffend die gesammte heraklitische Philosophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philosophie des Gegensatzes, sondern es sind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm selbst gegebenen Beispiele der Gegensätzlichkeit, auch das geographische, als solche zu fassen, welche, wie er hinzufügt, das Werk des Ephesiers selbst füllten.

sehen. Seine innere Wahrscheinlichkeit und systematische Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den sprachphilosophischen Theil heraklitischer Lehre nennen könnte, sehen werden, wie sehr dieses Etymologisiren nicht nur bei Heraklits Schülern, sondern auch bei ihm selbst einen wesentlichen und principiellen Bestandtheil seiner Philosophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere seiner, sprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt sind. — Hier zunächst leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*" fortfährt: „*τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν, τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται*", „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Ursache der Einsicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (*αὐγή*)", — Worte, in denen uns also die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt ist[1]).

Ferner erscheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarchs de def. orac. und im Romul. das beidemal schleppende und den Sinn abschwächende *αὕτη* zwar nicht mit Wesseling und Heyne in *αὖη* (was das *ξηρή* nicht duldet), wohl aber gestützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, sowie auf die eigene Stelle Plutarchs de esu carn., in *αὐγή* umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zusammenhang jener Stelle selbst nicht wenig gewinnt. Dann würde also die Stelle de def. orac. lauten: „*αὐγὴ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.*", „denn ein Strahl ist die trockene Seele nach Heraklit". Zu dieser Conjectur treibt besonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) sehr an, wo es heißt: „*αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη*, denn nicht nur ist es doch auffällig, daß durch das *αὕτη*, welches, wenn es sich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht worden sein soll, sondern hier würde es auch wegen des *ἀστραπὴ* einen vorzüglich guten Sinn und eine schöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läse und interpungirte: *αὐγὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ. ἀρίστη κτλ.*, und also übersetzte: „denn ein Strahl ist die trockene Seele, die beste nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke", und hier ergäbe sich dann somit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht sagt: *αὖη* scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet. Denn die Explication *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας. ἄκραν σύνεσιν ἔχειν* schöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus *αὐγή* selbst und aus *ξηρή*, welches sie auch wiederholt, sondern macht das *αὐγή* durch das *αὐγοειδεῖς* ganz unangreiflich.

warum Heraklit die trockene Seele *αὐγή* oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls diese blitzartige Schnelligkeit der hindurchschießenden Bewegung liegt. Diese Form also und zwar so, wie sie, wenn unsere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) gestützte Emendation des Plutarch richtig ist, in beiden Stellen desselben wiederkehrt: „*αὐγὴ ψυχὴ ξηρὴ* (so daß *ξηρή* Beiwort zu *ψυχή* und nicht zu *αὐγή* ist), würde ich für den eigenen heraklitischen Text dieses Fragmentes halten und wo das *ξηρή* als Beiwort zu *αὐγή* getreten ist, dies theils als eine Umstellung, theils als Explication des bei Heraklit in *αὐγή* schon etymologisch gelegenen *αὖη* auffassen. Dies bestätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchstück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anspielende und von den Bearbeitern des Ephesiers (obgleich sie schon Gataker in seinen nachgelassenen Miscellaneen[1]) anzieht) stets übersehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch *περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν*[2]), welche zugleich unsere Auffassung des Fragmentes zur Evidenz bringt: *ἡ ψυχὴ ὑγρὸν ἐφέλκεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι* (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das *νεφελὴς δίκην σωματοποιουμένη* bei Clemens), *ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν*". „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Dasein) sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zusammen, Trockenheit aber aus Verdampfung stellt den trocknen Strahl her". —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Musonius bei Stobaeus auf die Worte: ... *καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „„Λὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη““* unmittelbar die Worte folgen: „*νῦν δέ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα*". Schleiermacher theilt diesen letzteren Satz nicht mit; es ist aber evident, daß diese Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigensten Worte des Ephesiers sind, dem sie nicht nur durch das *ἔφη* auf das bestimmteste zugetheilt sind, sondern dessen Charakter sie auch in jeder Hinsicht unverkennbar an sich tragen. Ja diese Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere interessante und übersehene Stelle über die heraklitische trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieser Form, welches jetzt in seinem Zusammenhange also lautet: „— wie es auch dem Heraklit scheint, der also sagt: „„die trockne Seele ist die weiseste und beste; nun aber, sagte er, nähren wir uns weit schlechter, als das unvernünftige Vieh“[1]).

Die Stelle zeigt, daß Heraklit seinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemessene ist, diese aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüssigen verliert, so eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüssigen Substanzen, zumal gegen den Wein, durch dessen feuchte Ausdünstungen die eben dadurch von Flüssigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdickt und verleiblicht und so aus der ätherischen und strahlartigen Beweglichkeit herausgerissen wird, mit welcher sie den Körper durchläuft und in der sie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch schon der Zusammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— *οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „und nicht wird sie (nämlich jene beste und weiseste trockene Seele) durchfeuchtet sein durch die Ausdünstungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht“. —

Hier sind von den Worten selbst nur die hervorgehobenen heraklitisch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Epheser an.

Aber auch wörtliche dies besagende Fragmente sind uns noch erhalten. So bei Stobaeus[2]): „*Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων, ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*“. „Ein Mann, wenn er trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, strauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er schreitet, weil er eine nasse Seele hat“[3]).

---

1) Dieser Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen diese Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fische zu essen für die ägyptischen Priester mittheilt. Nämlich nicht sowohl dies Verbot selbst, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fische essen, weil der Genuß dieser Speise das Fleisch durchfeuchte. Denn die Thiere des Festlandes und ebenso die Vögel athmen dieselbe

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch[1]): „*Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον*“. „Denn den Unverstand, wie Heraklit sagt, zu verbergen, ist besser; aber schwer in der Erschlaffung und beim Weine“.

Ich halte nämlich auch diese letzten Worte für heraklitische und vermag nicht abzusehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angiebt, dies nicht will.

Was mich in dieser Ansicht, außer der Alterthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweise dieses Satzes noch besonders bestärkt, ist das „*ἀνέσει*“, welches mit „Erschlaffung“ nur ganz ungenügend übersetzt ist. Das Wort *ἄνεσις* bedeutet nach seiner sprachlichen Ableitung das Nachlassen, wodurch ein früher in Eins Zusammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon ist die *σύνεσις*, das in Eins Sammeln und Zusammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zusammenfassen war aber nach Heraklit, wie sich später noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterschiede von dem seiner Natur nach unvernünftigen, in die sinnliche Vielheit ergossenen und somit, wie alles Sinnliche, auf sich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, ist seine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme dasselbe Princip in der elementarischen Welt ist. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zustand der trockenen Seele wiederholt mit *σύνεσις* bezeichnet, und zwar so, daß man beinahe vermuthen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit gelesen[2]). — Ist dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unseren Seelen zuströmt und besitzen so eine der Luft gleichartige Seele, die Fische aber athmeten nicht diese Luft ein, sondern eine, die sofort mit Wasser gemischt, was das Zeichen stofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „*καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶσδε κατασκευαζούσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνά, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτήμενα· τοῦς δὲ ἰχθῦς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασι τοῦτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκεῖνος ὃς ἐγκέκραται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ὃ καὶ δεῖγμα τῆς ὑλικῆς διαμονῆς*“.

Der Haß der Aegypter gegen das Meer überhaupt ist bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et. Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wytt.

2) „— *τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων* (sc. *Ἡράκλειτος*) *εἶναι συνέσεως*

so verdankt das Wort *σύνεσις* diese seine dann in die gesammte Sprache übergegangene tropische Bedeutung: Bewußtsein, Einsicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerst diese Bedeutung in Folge jenes Verhältnisses der Seele zum Körper und zur sinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie sich denn in der That diese tropische Bedeutung des Wortes nicht vor Pindar und Herodot findet.

Dagegen ist die *ἄνεσις* mit der entgegengesetzten tropischen Bedeutung des Außersichseins und der Auflösung jener Einheit, also der Bewußtlosigkeit und Einsichtslosigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropische Bedeutung der Ausgelassenheit und Zügellosigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war sie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in interessanter Weise zeigt, ganz consequent das stricte Gegentheil der *σύνεσις*, der aus der Auflockerung jener ideellen Einheit folgende Zustand der theoretischen Einsichtslosigkeit und erscheint so in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geistige Unfähigkeit wie die Dünste des Weines hervorbringende, Erschlaffung.

Ist diese *ἄνεσις* also einerseits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck *σύνεσις* in jenem Sinne von Heraklit herrühre, so ist sie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch schützt. Diese Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher selbst angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt[1]): *ἀμαθίην. ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον*", Worte, welche somit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denselben hinreichend bestätigen. Uebrigens widerspricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die *ἀμαθία* die wir später durchnehmen werden; vielmehr ergeben sich hier, wie bei der trocknen Seele, mehre Schemata, die sich übrigens auch durchaus nicht tautologisch zu einander verhalten.

Wie dem auch sei, jedenfalls steht durch das Obige fest, wie Heraklit seine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemisirte. Und mit Rücksicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragment bei Musonius gesagt haben, daß während es darauf ankäme, die

---

αἰτίαν" und später „— — *καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἔχειν*".

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaisf.

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten, wir „uns viel schlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh", welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in diesem Vorwurf auch ganz consequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch sehen sollen, daß der Wein als eine selbst schon feurige Flüssigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls scheint ihm die Nahrung durch feste Substanzen ebensowenig eine entsprechende gewesen zu sein. Denn dies scheint das Fragment bei dem s. g. Aristoteles[1]) zu zeigen: „*πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὡς φησιν Ἡράκλειτος*", „denn alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit sagt". Dasselbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zusammenhange gestanden haben, um zu zeigen, welche niedrigsten und verächtlichsten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entsprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Nasse, als das eigentliche Gebiet des auf sich beharrenden Todes in seiner, so zu sagen, geistigen Rangordnung der Elemente ebensosehr unter dem Feuchten stand, dem Momente und Saamen des sinnlichen Lebens, wie dieses wieder unter dem Feuer, der Bewegung als solcher. Und so scheint Heraklit in diesem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm gestanden haben dürfte, nachgewiesen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch diese untergeordnetste Nahrungsstufe bedingt sei und wie sich zugleich so in der Nahrung, als ihrem allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darstelle und ausspreche.

Auf dieses letztere im weiteren Sinne, — daß sich nämlich durch die Nahrung eines Geschöpfes und ebenso durch das, was ihm Lust gewährt, womit es sich beschäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erscheint, der objective Charakter seiner Gattung ausspricht, scheint auch ein anderes bisher übersehenes*) Fragment beim Aristoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zusammenhang eingefügt ist. Aristoteles sagt: „Auch die Lust scheint einem jeden Thiere ebenso eigenthümlich zu sein, wie auch seine Verrichtung; nämlich eine seiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen scheint, wenn er statt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt ist, dasselbe als einen Selbsttrost Heraklits über die schlechte Aufnahme seiner Lehre bei den Menschen aufzufassen. Die Vermuthung, welche Bernays (Herakl. 25.) gegen das erstere oben bezogene Fragment ausspricht, hat

samkeit angemessene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menschen, wie Herakleitos sagt: „*ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*“ *ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις*“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle sich der Esel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold ist den Eseln das Futter“[1]).

Die letzten Worte gehören wieder dem Aristoteles an, aus der Weise aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergiebt sich hinreichend, daß diese auch beim Epheser in demselben Gedankenzusammenhange gestanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden sein muß, daß in dem Object, auf welches sich ein Wesen beziehe, in der Nahrung wie in seinem Wünschen und Thun, der Charakter dieses Wesens und seiner Gattung sich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemessene gewesen ist, darüber giebt uns unsres Wissens kein Fragment positive Nachricht; und nur aus seiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entsprechendste gehalten haben wird, welche die Gegensätze des Feuchten und Festen möglichst vereinte, somit weder starr noch naß war, sondern eine leichte und trockene, aber saftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkost. Der allgemeine hier (und schon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, scheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pseudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten ausspricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung sowohl besser wie schlechter werden (*καὶ δύναται* [*ψυχὴ*] *ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι*).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewiesen, wenn er uns auch bei seiner Interpretation des Bruchstücks („die meisten Menschen leben dahin wie das Vieh, sie wälzen sich im Schmutz und nähren sich von Erde, gleich dem Gewürm“) den Sinn desselben zu eng und ohne Grund als einen blos polemischen aufzufassen scheint.

1) Ethic. Nicomach. X, 5. p. 1176. B.

§ 10. Theologie, Begriff und Subſtrat. Stellung Heraklits zum religiöſen Kreiſe.

Noch ſchärfer und glühender aber erhebt ſich dieſe Polemik gegen die flüſſige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, und welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergeſetzte Verhältniß Heraklits zu den religiöſen Vorſtellungen erweiſt. Heraklit läßt ſich auf die Kreiſe der Volksreligionen ein, ergreift ihre Geſtalten und zwingt ſie, ſeine Begriffe zu ſein. Wie er die ſinnlichen Exiſtenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als ſeine reinen Begriffe gebraucht, ebenſo gebraucht er die ſinnlichen Göttergeſtalten; aber ſie ſind ihm nicht als ſolche gültig, ſondern nur das ſinnliche Subſtrat der Darſtellung, in dem er ſeinen in ſeiner rein logiſchen Form für ihn noch unausſprechbaren Begriff herausringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet[1]): „*Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὠυτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“, wonach Wyttenbach und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher ſich das Ende des Fragments nochmals findet[2]): „*καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὠὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“ hergeſtellt haben. Schleiermacher verbeſſert in dem Bruchſtück bei Clemens das *εἴργασται* in *εἴργαστ' ἂν* und überſetzt: „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos ein Feſt und beſängen die Schamglieder, ſchamlos wäre das von ihnen. Es iſt aber derſelbe Hades wie Dionyſos, dem ſie toll ſind und Feſte feiern“. Doch giebt der erſte Theil dieſer Ueberſetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.
2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wytt.

Sinn und ich glaube, daß man lieber, das εἴργαστ' ἄν acceptirend, zwischen ἄσμα und αἰδοίοισιν ein Komma machen und überſetzen muß: „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos das Feſt und ſängen **ihm** das Lied, ſo wäre das ja auf das ſchamloſeſte den Schamtheilen dargebracht; derſelbe iſt aber Hades und Dionyſos, dem ſie raſen" ꝛc.

Jedenfalls aber iſt der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: die Identität des Dionyſos und Hades und eine gewiſſe glühende Polemik gegen den Gott der ſinnlichen feuchten Natur und Geneſiurgie und diejenigen, die ihm Feſte feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott ſelbſt wie ſeinen taumelnden Cultus des Außerſichgerathens und Raſens.

Einen gewiß ſeltſamen Gebrauch macht Schelling von dieſem Fragment, wenn er es [1]) als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionyſos ſei der Hades, unſtreitig die beſeeligende Ueberzeugung geweſen ſei, welche die Geheimlehren mittheilten". Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müſſe und richtig ſei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es ſich auf unſer Bruchſtück ſtützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beſeeligende Ueberzeugung" ausdrückt [2]).

Um jedoch dieſen polemiſchen Charakter des Fragmentes gegen ſo gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klauſen und andere gleich zum voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderſt, eine bisher ſtets überſehene und äußerſt intereſſante Stelle des Arnobius mitzutheilen. „At nequis forte — ſagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klauſen in ſeinem verdienſtvollen Aufſatz über Orpheus in der Encyclopädie von Erſch und Gruber in den Worten: „Auch von Jakchos, dem durchaus unterirdiſchen, ſagte man ja zu Eleuſis, er ſei Sohn des Zeus, dieſer war aber Eins mit dem Dionyſos, denn die Philoſophen finden es unanſtändig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrſcher in Ewigkeit werde feiern müſſen, Phallosproceſſionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte" — auf unſeren Philoſophen und auf unſer Bruchſtück anſpielt, ſo verfällt er daher in den ähnlichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgeſprochene Identität von Dionyſos und Hades bei Heraklit noch denſelben poſitiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchſtück das Weſen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieſer Identität bei Heraklit zu der orphiſchen Vorſtellung derſelben näher darzulegen ſuchen.

impias arbitretur ut confectas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione, — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli" etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionysos, seinen Cult und seine Symbole, welche sich nach unserer Auffassung in dem Fragmente ausspricht, außer Frage setzen, sondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in seinem Werke in eine gewisse systematische und höchst feindliche Polemik gegen diese Mysterien getreten zu sein scheint.

Es wird aber auch leicht sein, aus dem Fragment selbst nachzuweisen, daß nur ganz derselbe Grundgedanke in ihm vorhanden ist, den wir schon in so vielen Wendungen angetroffen haben von den gestorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen sind, von den Seelen, die, wenn sie flüssig werden, in die Genesis und den Körper fallen; es ist ganz derselbe Begriff, nur in einer Form ausgesprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in diesem Fragment, so auch in jenen Sätzen Heraklit das Substrat seiner Darstellung, — aber eben nur als solches Substrat — aus dem Kreise religiöser Seelenlehre und orphischer Dogmen[1]) gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchstück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieser symbolischen Darstellung seines Begriffs sogar ziemlich bis ins De-

1) Wie man in diesem Bruchstück von der Identität des Dionysos und Hades eine Beziehung auf orphische Lehre verkennen konnte, bleibt fast unbegreiflich. Selbst O. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphischem vorwerfen kann, sagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernsten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionysos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar diesen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Herakleitos den großen Satz haben, daß Hades Dionysos sei, ein Satz, der nicht im Sinne späterer Theokrasie zu nehmen ist." Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klausen, irrig unterstellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieselbe Bedeutung haben solle, wie bei den Orphikern, eine Unterstellung, wodurch das wahrhaft „Große" des heraklitischen Satzes ganz verkannt und sein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengesetzten Richtung aufgefaßt wird*).

*) Aber sowohl diese Beziehung des Fragments auf orphische Dogmen als auch der Begriff des Bruchstücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt sogar Zeller p. 481, 3. dasselbe so auffaßt: „der Weingott sei mit dem Todesgott ein und derselbe", weil nämlich „der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig sei, da seine Seele angefeuchtet ist".

tail des mythischen und dogmatischen Materials, theils orientalischer, theils besonders auch orphischer Religionsvorstellungen eingegangen ist.—

Was Heraklit zu diesem Ausspruche von der Identität des Dionysos und Hades in seinem Gedankensystem berechtigte, ist leicht zu sehen, wenn wir schon Erwiesenes kurz recapituliren. Das Absolute war ihm die reine processirende Einheit des Sein und Nichtsein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unsichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen sein will und auch nicht. Er will gesprochen sein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein ist es, der in Allem existirt, und alles Andere, was zu existiren scheint, existirt in der That nur insofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgesprochen sein, weil er hierdurch aus der reineren unsichtbaren Harmonie in die sichtbare und sinnliche tritt, weil schon durch das Aussprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtsein als reiner Gedankenmomente bestehende[1]), aus diesem seinem Wesen, dem reinen Werden heraus- und in die Bestimmtheit gefallen, zum Einzelnen und somit Seienden geworden ist; weil das Werden selbst, diese reine Identität von Sein und Nichtsein, indem es irgendwie da ist, diese seine beiden Momente, die nur als stetes ununterbrochenes Umschlagen, als absolute Dialectik in einander adäquates Dasein haben, in die einseitige Form des Seins setzt, — als Seiendes aber Bestimmtes und sein Gegentheil, obgleich an sich mit ihm identisch, Ausschließendes ist. Durch das reale Sein ist somit das reine Werden aufgehoben; der Gott ist gestorben, wenn er ins Sein gerathen ist. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Existenz perhorresciren, denn alle reale Existenz ist das Grab der unsichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der mysteriösen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüssigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wissenschaftlich durch seinen Elementarproceß durchgeführt[2]), indem ihm das Feuer der reine sich selbstverzehrende Proceß war, bei dem es um dieses unausgesetzten Sich selbstaufhebens willen noch zu keinem sinnlichen Leibe kommen kann, das Wasser dagegen die Mittelstufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens sinnliche Realität haben, das Werden selber seiend ist, so daß hier, wo das Werden als seiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Vgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.
2) Vgl. §§ 20 u. 21.

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist, aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Feuchte als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich vom Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein und somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negativen und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. Es haben somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproceß wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein.— An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung, welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Genesiurgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt, „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam außer sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*Λίδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch, aber sie übersetzt die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies schon die andere Erklärung, auf die sich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionysos aber die Vielheit und Fülle der Natur sei. Plutarch zieht in der That diese Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder diese und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide sehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie sich sehr bald noch näher zeigen wird — Eins sind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verschiedene Formen desselben Gedankengegensatzes sind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz so ausgedrückt werden, daß sie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterschiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und so hat ja Heraklit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir diese Darstellung begonnen haben, gesagt: „Das Eine auseinandertretend (sich von sich unterscheidend) einigt sich immer mit sich selbst[1])" und umgekehrt; er hat also den Gegensatz und seine processirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Absolute bildet, auch als diese schlechthin entgegengesetzte und dennoch schlechthin identische und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterscheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterschiede und des Rückgehens derselben in ihre reine Einheit ausgesprochen. Diese gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Dasein des Werdens selbst. Daß diese entgegengesetzte Bewegung des Sich Unterscheidens und aus den Unterschieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchstücken von gar nichts Geringerem als von seinem Absoluten selbst ausgesagt wird und eben das Wesen und Dasein dieses Absoluten, des Werdens, darlegen soll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines besondern Beweises bedürfte, ganz entscheidend das Bedeutungsvolle „das Eine" (τὸ ἕν), welches dort als Subject dieser Bewegung auftritt und welches wir in seinen Bruchstücken immer da und nur da finden, wo er von seinem absoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, spricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden ist[2]). Dies zeigt ferner auch die Weise, in der Plato diese Bruch

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht ist in jenem Fragment von Schleierm., (welcher sogar glaubt, daß sich das διαχεόμενον ξυμφερ. auf das Meer (!) beziehe, ein Irrthum, der schon von Gladisch, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden ist) und Anderen das ἓν für platonische Zuthat betrachtet worden. Den abstracten Ausdruck „τὸ ἕν" schlechtweg hat Heraklit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatische „Eine", als seine Bezeichnung für sein Absolutes, springt uns nicht nur aus den Berichten der besten Zeugen,

stücke anführt und den tiefsten Gedankengegensatz zwischen Heraklit und Empedokles an sie knüpft; es zeigen es die oben an diese Bruchstücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darstellung. Zum Ueberfluß werden wir bald seinen Zeus selber als einen „auseinandertretenden Knaben" (διαφερόμενος) geschildert sehen. Das διαφερόμενον heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die sinnliche Existenz und, was hiermit identisch, in die realen Unterschiede derselben auseinandertritt. Es ist die Seite der realen Weltbildung, die διακόσμησις, und somit identisch mit dem Weg nach Unten. — Das συμφερόμενον bedeutet ihm[1]) den Rückgang aus den realen Unterschieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des festen, bestimmten und unterschiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, somit die Seite der negativen Aufhebung des sinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die ἐκπύρωσις. Die Seite der Endlichkeit, des festen unterschiedenen Seins perhorrescirt er. Das Höhere dagegen ist ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit desselben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er also in der That so ausdrücken, daß er den Dionysos, den Gott der realen Genesiurgie, Hades nennt und denen, die seinen rasenden Dienst feiern, droht und sie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegensätzliche Stellung, die er zu Dionysos eingenommen, weiter mit Zeugnissen belegen, müssen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung schreiten.

Wir sagten vorhin: Heraklit, sich einlassend auf die religiösen Vorstellungen und Gestalten, durchbräche zugleich ihre Unterschiede, wie das in Rede stehende Bruchstück zeige, um seinen Begriff in sie zu verpflanzen.

Dieses Durchbrechen der individuellen Göttergestalten und ihrer ausschließenden Grenzen gegeneinander ist nun aber auch schon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt-orphischen Lehre selbst und der aus ihr hervorgegangenen religiösen Weihen und Mysterien. Die Identität des Dionysos mit Hades als Dionysos-Zagreus und Jakchos Chthonios war ja anerkanntermaaßen ein Hauptbestandtheil der orphischen Mythen

wie Aristoteles ꝛc., überall in die Augen (s. § 25.), sondern wir finden es in Verbindungen wie ἓν τὸ θεῖον, ἓν τὸ σοφὸν, ἓν ἀντὶ πάντων noch in zahlreichen Fragmenten vor (s. die Zusammenstellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.

und Weihen und selbst auch der eleusinischen Mysterien, deren gegenseitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf sich beruhen bleiben kann[1]).

Es könnte dies somit, der Weise entsprechend, in der Schelling, Klausen und O. Müller das Bruchstück auffassen, für einen Beleg mehr eines gewissen geistigen Zusammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment schon als solches jedenfalls und unbestreitbar für einen Beweis der Bekanntschaft Heraklits mit den orphischen Vorstellungen und eines gewissen Sich Beziehens auf dieselben gelten muß. Es kömmt aber eben Alles darauf an, die Art dieser Bezugnahme und damit die reelle Beschaffenheit jenes Zusammenhangs näher zu bestimmen. Und hier ist es gerade vor Allem wesentlich, auch wieder den Unterschied nicht zu übersehen.

Innerhalb des Kreises der religiösen Vorstellung kann, — eben weil das wesentliche Element der Religion die Vorstellung ist, die Vorstellung aber die Thätigkeit des Geistes ist, sich einen Gehalt nur in sinnlicher Form und Gestalt zum Bewußtsein, zur Anschauung zu bringen — wegen dieser sinnlichen Natur aller Vorstellung und somit der Religion selbst, auch die Vereinigung der verschiedenen Göttergestalten wieder nur in sinnlicher, in mythischer Weise d. h. in der Form des einzelnen Geschehens und der besondern Gestalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen lassen kann.— Zagreus wird nur einmal zerstückelt; er steht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht sich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es ist, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrschaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es ist, der, als Zagreus zerrissen ist, die zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, und sie auf Zeus Befehl in seinem Heiligthum zu Delphi bei seinem Dreifuß bestattet[2]) und so in diesem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerstückelte Vielheit wieder zur Einheit abschließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen ist das Auseinandertreten des sinnlichen Seins in die Vielheit der Unterschiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleusinischen Mysterien zu den orphischen, was Klausen gegen Lobeck in seinem bereits angezogenen schönen Aufsatz in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie sagt.

2) Das orphische Mythensubstrat auf das hier und im Folgenden hingedeutet ist und die Stellen dazu s. in Lobeck's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klausen a. a. O.

stückelung des Dionysos Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titanische Mächte gewaltsam vollbrachte, Selbstzerstücklung, — und dieses die Wesenheit der sinnlichen Natur bildende beständige Auseinandertreten ist nur das Sich Auseinanderlassen und die Bewegung des Einen selbst, welche darum zugleich wieder der beständige Rückgang der Natur aus dieser realen Vielheit und Fülle der sinnlichen Unterschiede in ihre innere Einheit ist; oder (wie wir später sehen werden) es ist bei Heraklit Apollo selbst, welcher beständig sich in den Dionysos umwandelt, wie dieser, das Auseinander des sinnlichen Daseins, wiederum beständig in die ideelle Einheit, den Apollo, sich aufhebt und dieser ununterbrochene Umschlag beider Gottheiten in einander constituirt dem Heraklit die Weltschöpfung und Erhaltung.

Ebenso sind in der religiösen Vorstellung Dionysos-Zagreus und Jakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionysos und Hades angeschaut wird, wieder besondere Gestalten gegeneinander. Der unterirdische Dionysos selbst ist wieder verschieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als solchen; die Gestalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeschaut werden soll, bringt es, da sie wieder als besondere Gestalt neben jene auch selbständig für sich bestehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; sie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Besonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie sehr irrthümlich sein würde anzunehmen, ein bloßer Unterschied der Form bleiben. Dieser Unterschied der Form muß vielmehr durch sich selbst einen entsprechenden Unterschied des Inhalts nach sich ziehen. — Da nämlich die religiöse Vorstellung jene Göttergestalten noch als besondere und selbständige Götter neben einander bestehen und gelten läßt, so muß jede derselben auch als in ihrer Besonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein besonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen positive Geltung und Wesenheit zukommen.

Die angeschaute Identität von Dionysos und Hades kann also hier noch nicht (wie bei Heraklit, der sie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unselbständiges Moment erkannt hat) zur auflösenden Polemik gegen das Wesen dieses Gottes führen. Der Anschauung wird vielmehr, wie ihr Dionysos und Hades auch als solche für sich selbständige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Person des Zagreus oder des unterirdischen Dionysos angeschaute Identität beider zu einer neuen mit positiver Geltung und berechtigter Wesenheit und Würde be-

kleideten besonderen Gestalt. — Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht[1]) haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisirt worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schaale" vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich und losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (*τὰ δειχνύμενα καὶ δρώμενα*). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Sylb. p. 12. Pott. Siehe Lobeck Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysteriendramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte ꝛc. dargestellt wurde! Das Richtigste und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav.. „*τοὺς τελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλόνοτι ἐπιτηδείους*", was K. O. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind."

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung vorhanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobeck hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Auseinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

---

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies s. g. Allegorisiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angeschauten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt; ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzugeben weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung ꝛc. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Galen hatte also ganz Recht, konnte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausspruch thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothrakischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (ἀμυδρὰ) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkenntniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonieen, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

heros zerfleischt zu werden, den erst die orphisch-apollinische Lyra fesselt.

Erst mit der Weihe, erst mit der Ahnung, daß diese Fülle der realen sinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Dasein aufgelöst ist, daß diese Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes ist, bei welchem stehen geblieben werden könnte, sondern daß jene sinnliche Natur selbst ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farblosen Reiche der einfachen Wesenheiten und Schatten, daß diese reale Vielheit in jene einfache unterirdische Einheit als in ihr eigenes unsinnliches Wesen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, ist die titanische Natur des Menschen überwunden und abgestreift. Erst mit der Anschauung dieser Identität in Zagreus-Dionysos, als dem aus seiner Zerstückelung geeinten, zum Todtenfürsten wieder erstandenen Gott, der jetzt auch die Menschen, nicht insofern sie in das zerstreute sinnliche Dasein und dessen wechselnde Freuden, Bedürfnisse und Interessen ausgebreitet sind, sondern insofern sie dieser Naturseite entnommen sich zur einfachen Wesenheit des abgeschiedenen Geistes zusammengefaßt haben, beherrscht, — erst mit dieser Anschauung wird das neue Lebenslos erlangt. Darum muß der zu Weihende selbst darstellen die titanischen Mächte in ihrer Verlockung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an seiner eigenen Person erfahren, er muß sie genießen, indem er — in diesem unverkennbaren Vorläufer des christlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten mystischen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorschießen macht. Nun erst ist diese von ihm genossene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erst ist er gereinigt von allem Titanischen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und ist sein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Bessere".

Wenn also — und dies ist der wesentlich festzuhaltende Unterscheidungspunkt — im religiösen Kreise, weil die sinnliche Vorstellung die verschiedenen Göttergestalten, auch wo sie ihre Grenzen durchbricht und sie zu einer neuen Gestalt eint, in ihrer Bestimmtheit bestehen lassen und daher alle als von positiver Geltung erfüllt anschauen muß, diese noch nicht als reiner Gedanke, sondern in Form sinnlicher Vorstellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Wesen dieser Götter zu werden, vielmehr auch ihrerseits nur positiv angeschaut werden kann, und so zum Unterpfande der seligsten Gewißheit werden muß, so muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der sinnlichen Vorstellungen durchgedrungen ist, die schlechthin entgegengesetzte Folge ein-

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionysos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies schon Schleiermacher gefühlt hat und sowohl durch die im Fragment selbst ausgesprochene so energische und verächtliche Verwerfung seines Cultus, in welchem ja nur das eigene Wesen des Gottes realisirt ist, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius sowie noch durch eine andere später folgende Stelle des Clemens und endlich durch seinen Haß gegen die ganze flüssige Natur, der Dionysos vorsteht, unwidersprechlich ist.

Bei ihm schlägt jener orphische Satz von der Identität beider Götter in negative auflösende Kritik des Dionysos um. Denn ihm ist der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der sinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Außereinander der bestimmten seienden Unterschiede ist. Diese Seite ist ihm aber nur ein unselbständiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf sich beharrenden sinnlichen Daseins führt; diese Seite ist ihm das Nichtsein und Gestorbensein der innern unsinnlichen Einheit; der leibliche Mensch ist der Tod und das Grab der Seele; Dionysos, der Gott der sinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieses sich für sich fixirenwollende Moment des sinnlichen Seins, welches aber durch seine Erhaltung das Werden ausschließen und so den Tod über alles Dasein selbst ausbreiten würde, war ihm die beständige Aufhebung desselben, sein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir sehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und seine Polemik gegen Dionysos daher nur die Folge, oder richtiger noch identisch mit seiner Polemik gegen alles sinnliche reale Dasein überhaupt, welches sich sträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl seine innere Einheit und Wahrheit und seinen positiven Lebensquell ausmacht. —

So hat also die Identität des Dionysos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philosophischen Schulsprache sich anschließend, sagen, Heraklit habe somit nur, was bei den Orphikern schon an sich in der Form sinnlicher Vorstellung gelegen, in die Form des philosophischen Gedankenbewußtseins gebracht, so ist dies ganz richtig, vorausgesetzt, daß man sich dabei in der angedeuteten Weise ganz genau und explicirt bewußt ist, wie dieser formelle Unterschied der Religion, als der Form des sinnlichen Vorstellens, und der Philosophie, als der Form des begreifenden Ge-

dankens, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterschiede *größerer und geringerer Klarheit* führt, sondern das *philosophische Erfassen* des in den religiösen Vorstellungen an sich vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterschiedenen und dem, was für das religiöse Bewußtsein präsent war, *geradezu entgegengesetzten Gedanken* produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, sind die Göttergestalten Dionysos, Hades ꝛc. nicht blos eine sinnliche *Hülle* für von diesen *unterschiedene* Wesenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derselben als verschieden *gewußten* Kern, sondern es wird auch *sinnlich gedacht*; nicht blos sinnlich *gesprochen*, sondern auch der Inhalt selber nur *sinnlich aufgefaßt und angeschaut*.

Dies war auch noch bei den sogenannten *gemischten* Theologen Pherekydes, Epimenides ꝛc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterschiede.

Anders schon gestaltet sich das Verhältniß bei den Pythagoräern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen sind bereits die Göttergestalten Gedankenwesenheiten. Aber der Inhalt dieses Denkens ist selbst noch ein sinnlicher; diese Gedankenwesenheiten sind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daseins. Die Zahl ist die erste und selbst noch sinnliche Vermittlung zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem. Sie ist die Mitte, welche als frei von der sinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabstraction und Allgemeinheit ist, andrerseits aber, als Quantitätsbestimmung, wesentlich sinnliches und unmittelbares Sein ist. Dieser Philosophie und ihren Gedankenbestimmungen ist daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus substantiell. Dies ist daher auch der Grund, weshalb die pythagoräische Philosophie so wesentlich religiöse Speculation ist, weshalb sie mit den religiösen Vorstellungen nicht zu brechen brauchte, sondern die Göttergestalten des Volksglaubens speculativ erklären konnte, ohne sie aufzuheben. Diese Göttergestalten einerseits und ihre ruhenden Gedankenwesenheiten andrerseits wuchsen ihr unterschiedslos in eine ungetrennte Identität zusammen. Die pythagoräische Philosophie bleibt daher in dem organischen Entwicklungsgange, durch welchen sich das religiöse Denken und Anschauen zum freien philosophischen Denken hinüber führt, ein Entwicklungsgang, in welchem sie einen so interessanten Knotenpunkt bildet, noch wesentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiösen Kreise selbst stehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraklit dagegen wird — und in dieser Hinsicht gerade bezeichnet er nach unserer Ansicht einen äußerst interessanten *Uebergang* im griechischen Geiste: den noch *in der Form* der religiösen Vorstellungen

und ihres Stoffes geschehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphilosophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unsinnlich gedacht und nur sinnlich ausgedrückt. Seine Wesen sind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergestalten wie in eine Hülle gekleidet sind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, so kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorschein, die er nur aussprach in diesen Gestalten und Namen, weil sie ihm als reine Begriffe unaussprechliche*), ἀπόῤῥητα, waren; nicht in Folge eines Mysterienverbots, sondern weil sich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von selbst verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Mysterien die innere Unaussprechlichkeit des Inhalts ihrer Anschauungen für die noch in den symbolischen Anschauungen selbst Befangenen ein wesentlicher innerer Grund für das Verbot des Aussprechens gewesen sein. Wenigstens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöse Hellene den wirklichen geistigen Gehalt jener Mysterienanschauungen hätte sollen aussprechen können, wenn er auch gedurft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man so lange die eigentliche Bedeutung der Mysterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleihen wird, solange man nicht jene Geheimnisse als ein wesentlich Sich selbst Geheimes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiste der geistige Gehalt seiner sinnlichen Anschauungen, solange er ihn eben nur erst in der Form der Anschauung hat, wesentlich ein geheimer und verborgener ist.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenso, z. B. beim Feuer, die Naturschaale) abgestreift ist, seine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorschein kommen, so kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern gesagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtsein vorhanden war, schlechterdings auf das Wesentlichste alteriren müssen, sobald wir ihn aus jener Form der Versenkung des Geistes in die sinnliche Anschauung seiner selbst heraus und in die freie Form des Gedankens hineinreißen. Mit Heraklit dagegen ist innerhalb des Symbolischen selbst eben die Fortbildung vorgegangen,

*) Durch die obige Entwickelung erklärt sich jetzt auch vollständig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Vorliebe für mythologische Bezeichnungen", ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es lasse diese Vorliebe für mythologische Bezeichnungen vermuthen, daß er die Volksreligion im Ganzen nicht antasten wollte und daß seine Stellung zu derselben mit derjenigen der Pythagoräer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenophanes"; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Ephesiers in einem unversöhnbaren Widerspruche stehen.

daß jetzt der geistige Gedankeninhalt nicht mehr mit seiner sinnlichen Form identisch und verwachsen, sondern, von ihr abgelöst und frei für sich zu seiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leisen Decke des Symbolischen, das erst hier bloße Form ist, daliegt und daher hier so mächtig in dem unendlichen Wechsel der diesem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen diese Knospenhülle andrängt, um mit Zersprengung derselben sich zu der gereiften Gestalt griechischer Philosophie zu entfalten, welche jetzt nun schon, wie Heraklit von seinem Gotte geistiger Klarheit vorausssehend sagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott!“ —

Haben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionysos und zu den orphischen Anschauungen so weit verfolgt, so müssen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird sich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Wesen des Gottes heraus nur vorauszusetzen schienen, daß Apollo dem Epheser den strieten Gegensatz zu Dionysos, das Moment der Einheit und ihres, das sinnliche einzelne Dasein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf sicheren Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich gesagt werden, daß Orphisches und Bacchisches identisch seien. Nichtsdestoweniger haben sich uns noch in deutlich sprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegensatz und Feindseligkeit in älterer Zeit zwischen den ältesten Orphikern, den Trägern des apollinischen Lichtcultes und den Dienern des Dionysos [1]). Es kann hier auf die nähere Deutung und Zusammenstellung dieser Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil er diesem Gotte die Ehre weigert ꝛc., nicht eingegangen werden und müssen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Creuzer's über den Kampf der ältesten Orpheusschulen mit den Dionysosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. 1, p. 30 sqq.) und Klausens a. a. O. zu verweisen.

Uns genügt es, daß der durchaus apollinische Charakter der orphischen Lyra und der blutige Gegensatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den ältesten Mythen dieser mythische Träger des Apollodienstes gegen den Dionysoscultus erscheint, unleugbar und anerkannt ist. Dieser innere Gegensatz der beiden Göttergestalten hat sich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeschlossene und dargestellte eigene Wesen des Gottes selbst ist. Der rauschende tau

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., der deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ꝛc.

melnde Orgiasmus des Dionysosdienstes hatte seinen strictеn Gegensatz an dem stillen und ernsten, in sich gekehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hatte auch der Apollodienst einen gewissen ekstatischen Charakter[1]), aber das war nicht der rasende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienstes das Außersichgerathen des Bewußtseins in die Zerstreutheit und Vielheit des sinnlichen Daseins ist, so ist der ekstatische Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche stille Ekstase des Sich-Sammelns aus der sinnlichen Zerstreutheit in die reine Einheit des Innern[2]). — Diese Ekstase ist aber auch, wie man zugeben wird, trotz seiner ionischen Nationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzten Bruchstück gegen Dionysos polemisirt, so haben wir ihn ja in der That schon in seinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreisen, ihn als Muster philosophischer Rede aufstellen hören, als den König, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet und durch den die Stimme seiner Dienerin, die Ungeschmücktes, Ungesalbtes, Unbelachtes sagt, über die Jahrtausende reicht. Wir haben ihn ebenso sich der Symbole dieses Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darstellung der Harmonie des Weltalls bedienen sehen und müssen hier auf unsere obige Ausführung zurückverweisen, in welcher wir nachzuweisen suchten, welche metaphysisch-logischen, das All umspannenden Gegensätze Heraklit in diesen Symbolen Apollos angeschaut hat.

Gewiß wäre schon hiernach, da es der Gedanke fast erfordert und so viele thatsächliche Spuren in seinen Fragmenten von Hochpreisung des Apollo es bestätigen, mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne sehr große aprioriſche Kühnheit vorauszusetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen seines Buches dem Dionysos entgegengesetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und seinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß. —

Zwar, handelte es sich einmal um die Forderungen des aprioriſchen Gedankens, so würde dieser freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionysos nur das Moment des sich Ausbreitens in die Unterschiede des reellen Daseins oder der symbolische Ausdruck des Wegs nach unten ist, und Apollo ebenso nur die das reelle Dasein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens, oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da so jede der

1) S. K. O. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und sonst.

2) Stellen zur Bestätigung dessen anzuführen, wäre überflüssig. Man vgl. nur die bald folgende des Plutarch.

beiden Gestalten für sich isolirt nur unselbständiges Moment wäre, Apollo ebensosehr durch seine eigene Natur sich in den Dionysos umwandeln müßte und Dionysos durch sich selbst wieder in den Apollo, wie wir gesehen, daß der Weg nach Unten in sich selbst Umschlagen in den Weg nach Oben und dieser wieder in den Weg nach Unten ist. Oder mit andern Worten, der aprioriſche Gedanke würde in seiner Consequenz fordern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine isolirte unselbständige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint sind, dessen lebendige Momente sie sind und das nur als die Totalität dieser immer ineinander umschlagenden, gegensätzlichen Momente vorhanden ist, ebenso auch Apollo und Dionysos nur die entgegengesetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente seien, welche höhere Gottheit, als diese höchste Einheit von Apollo und Dionysos, als die beide entgegengesetzte Momente in sich fassende Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens selbst sein dürfte, der dann selbst nur darin sein Leben und Dasein haben dürfte, aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzuschlagen, wie das Werden nur das stetige Umschlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt ist.

Und Alles das, was hier als aprioriſche Forderungen des consequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet sich denn nun auch positiv versichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns schlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat übersehen können, daß sie von Heraklit handelt und den Grundriß seiner speculativen Theologie liefert.

Eben deshalb ist es nöthig, diese Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zusammenhange zu betrachten. — Plutarch in seinen Erklärungen der Aufschrift auf dem delphischen Tempel, sich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenspeculationen einlassend, spricht von der Fünf und sagt [1], daß diese das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit sagt, daß dieses Urprincip die Welt, sie in sich bewahrend [2], aus sich selbst, aus der Welt aber wiederum sich selbst herstelle und sowohl aus Feuer alles umwandelnd hergestellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Ei* ap. Delph. c. VIII. u. IX. p. 388. p. 591 sqq. Wytt.

2) Nämlich als Anlage, Ansich enthält das Princip schon die Welt in sich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das φυλάττουσαν verderbt sein müsse und keinen Sinn gebe; siehe die Anmerkung zur folgenden Seite.

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, so erzeugt auch der Zusammengang der Fünf mit sich selbst nichts Unvollendetes noch sich Fremdes, sondern hat bestimmte Umwandlungen (*ὡρισμένας μεταβολάς*); denn entweder sich selbst oder die Zehn erzeugt sie, das heißt, entweder das Ursprüngliche (die ideelle Wurzel) oder das Vollendete" — *„ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός* [1])· *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος"* κτλ.

Obgleich wir dieses hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraklit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgesetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen berühren, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken desselben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen desselben einen Augenblick bei ihm oder wenigstens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraklit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weise bereits dazu, die wahrhafte national-ökonomische Natur desselben und

1) Schleiermacher las (p. 456) „*ἀνταμείβεται*", aber die Wyttenbachschen und Huttenschen Ausgaben lesen *ἀνταμείβεσθαι*. Es ist dies auch in der That wegen des Infinitivs *ἀποτελεῖν* erforderlich, so daß nun aber auch der ganze Vordersatz *ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν* von dem *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* regiert und somit als heraklitische Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erst mit dem folgenden Satze *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος* κτλ. der Nachsatz und Abschluß zu der mit *ὡς γὰρ* eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das *πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα* κτλ. somit noch nicht als Vergleichung dem *ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν* gegenübergestellt ist. In der That ist auch dieser Wechselwandel der Welt aus ihrem Urprincip (*ἀρχὴ*) und wieder dieses aus der Welt, Heraklits eigenste Idee — wie oft wird uns nicht das *ἐξ ἑνὸς καὶ εἰς ἓν τὰ πάντα* (nämlich durch *ἁρμοιβῇ*) als heraklitisches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von so vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herstellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgesprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraklit, welchem Plutarch den in demselben ausgesprochenen Gedanken, diesen richtig erkennend, vorausschickt. — Das *φυλλάττουσαν* kann, wie ich glaube, nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die *ἀρχή* bereits die entwickelte Welt ideell in sich enthalte, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die sich aus ihm entwickelnde Gestalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, da uns der Schwerpunkt erst im Folgenden liegt.

die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige National-Oeconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Oeconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich-bestimmter und reell-unterschiedener Dinge, Holz, Linnen, Fleisch ꝛc. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich-vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maaßstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret-verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend [1]) in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen außereinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen [2]) negativ zurückgewandelt wird [3]).

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegentheil in seiner Verwirklichung nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-öconomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Oeconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Oeconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Tausch kommender reellen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig auffaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden reellen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichthum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichthums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarchs wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte **ist.** Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (*χρυσός*) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς*), durch einen gewissen verhängten Rathschluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (*ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης*[1]) *γνώμης*[2]) *καὶ λόγου*[3]) *μεταβολαῖς*[4]) *ἑαυτοῦ χρώμενος*[5]) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (*γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων*[6]). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren

---

1) Die *εἱμαρμένη* ist nicht nur ein stoischer, sondern ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princips; siehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in diesem Sinne ist bekanntlich der specifischste terminus technicus von Heraklit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil ist bekanntlich ebenso Heraklit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke *τροπή* und *ἀμοιβή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei *κόσμος*, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen" muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι κτλ.*), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf herausgesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den *ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος θεός* gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also Aeon oder Zeus sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem *γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων* wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraklits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt" sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh.

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit[1]) und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ*); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sichauseinanderlegens in Lüfte und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zerreißung und Zerstücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς*[2]) *αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολήν, διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται*). Dionysos aber und Zagreus und Nyktelios und Isoraites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse Untergänge und Unsichtbarwerdungen (*καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμούς*[3]) und Tod und Wiedergeburten[4]), den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen gewissen umherschweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Charakter hat (*πλάνην τινά καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Geschrei gemischt, sagt Aeschylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Päan, das gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen sie diesen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον*[5]), jenen aber vielartig und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst beilegend, dem Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (*τῷ δέ μεμιγμένην τινὰ*

L. Lydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich" „*πολλαχοῦ γὰρ εὑρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον*" und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt „*πῦρ ἀείζωον*", „immerlebendes Feuer" nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von *ἀ—πολύ* an.

2) *τροπή* gleichbedeutend mit *μεταβολή* ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das *ἀφανίζεσθαι* siehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung *ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος* ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

παιδιᾷ [1]) καὶ ὕβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen sie den Dionysos „Evios, Weiberaufreger, prangend in rasend machenden Ehren", — nicht übel so das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfassend. Da aber die Zeit der Umläufe [2]) (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich ist, sondern die der Einen größer, welche sie κόρος (Sättigung, Erfüllung) nennen, die der andern aber, der χρησμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entspringende Sehnsucht, Sucht), kleiner ist, so bedienen sie sich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Päan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anstimmend, mit dem Päan aber aufhörend, rufen sie drei Monate diesen Gott (Dionysos) statt jenes (Apollo) an, weil wie drei [3]) zu eins ihnen der Zeit nach sich die Weltbildung (διακόσμησις) zur ἐκπύρωσις zu verhalten scheint [4])!"

Wir haben diese Stelle so ausführlich mitgetheilt und sie mit unsern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derselben, dem Gegensatze zwischen Apollo und Dionysos und resp. der Bezeichnung dieses Gedankengegensatzes mit diesen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Ephesiers eignen Worten — den Grundriß der speculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit selbst gewählte Darstellung seines philosophischen Begriffs im Substrat orphischer Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Ephesier selbst [5]) im Auge hat und ihn und seine An-

1) Diese παιδία erscheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit selbst als ein wesentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, also in seinem Dionysosstadium.

2) Dies, so wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verständlich werden.

3) So schläft im orphischen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle scheint, wie bereits Xylander bemerkt, insoweit verdorben zu sein, als sich vielmehr die ἐκπύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zusammenhange verhalten soll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteste Beweis wird sich im § 26. durch Analyse einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erst das Ende der plutarchischen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verständniß des platonischen Ortes zuvor wesentliche Resultate im Verlauf und zumal in der Physik neu gewonnen werden müssen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für sich vollkommen aus, um den heraklitischen Ursprung klar zu beweisen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκπύρωσις und διακόσμησις zu einander und ob erstere eine reale war, haben

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes; also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die *εἱμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit[1]). Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ—πολύς*), Διόνυσος aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — — Das Eine aber ist lauter und rein (*εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck *μαίνεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben *φθείρεσθαι* (Untergeben) und die Mischung *φθορά* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu".

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

und Gott in diesem Stadium, nennen sie, der Menge verborgen, Apollo — der hier also ausdrücklich ganz identisch mit der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω*. als bloße Personification der sog. *ἐκπύρωσις* erscheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber ist die Umwandlung dieser ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle sinnliche Vielheit und Zerstreutheit des wirklichen Daseins und die in der Unterscheidung und dem Auseinander bestehende reale Weltbildung. Und Gott in diesem Stadium nennen sie Dionysos und Zagreus ꝛc.; so daß Dionysos hier durchaus wie der heraklitische Weg nach Unten definirt und beschrieben wird und gleichfalls seine bloße Personification ist, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in diesem Stadium, von Dionysos-Zagreus, räthseln und fabeln sie dann gewisse Zerreißungen und Zerstückelungen und Verschwindungen und Wiedergeburten ꝛc.

Und wer sind die, von denen Plutarch sagt, daß sie so lehrten? Die Theologen, sagt er, höre er in Hymnen und in Prosa (*ἄνευ μέτρου*), so sagen und singen. Die Theologen, die in Gedichten so sangen, das sind nun selbstredend die Orphiker, die ja gewöhnlich so als die alten Theologen oder die Theologen schlechtweg bezeichnet werden, und mit denen hier also auch Plutarch den Heraklit zusammenstellt und zusammenstellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergesetzten geistigen Unterschiede — in mythisches Material die Darstellung seines speculativen Begriffs eingetaucht und diesem so den Anschein einer speculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und seine Anhänger sollten mit den in Prosa so lehrenden Theologen verstanden sein? Man hat bisher bei dieser Stelle, da sie auf andere schlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der *διακόσμησις* und der *ἐκπύρωσις* — und diese Ausdrücke gehören allerdings der stoischen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderst müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erscheinen, daß Plutarch mit den in „Prosa schreibenden Theologen" hätte sollen die Stoiker als solche bezeichnen wollen. Und abgesehen davon, daß sich die Bezeichnung „Theologen in Prosa" überhaupt nicht für sie schickt, wäre doch Plutarch am wenigsten geneigt gewesen, diesen bei ihm so ehrwürdigen Titel den ihm so verhaßten Stoikern zu geben. Wie! Diese Stoiker, die er überall so geringschätzt, sollten es sein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiseren" bezeichnet? Und abgesehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft speculative Theologie bei den Stoikern finden, sowie davon, daß unseres Wissens sonst keine Spuren vorliegen, daß sie ein solches Drei-Götter-System von

Zeus, Apollo und Dionysos in diesem Sinne gelehrt haben[1]), haben ja bekanntlich die Stoiker eben diese Lehre von der διακόσμησις und ἐκπύρωσις, wegen welcher man gerade die Stelle auf sie bezieht, sowie ihre ganze speculative Physiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Ephesier entlehnt, — eine Thatsache, die wir nicht erst zu erweisen haben, sondern welche lange erwiesen und anerkannt ist und dies sogar schon bei den Alten war[2]). Die Stoiker sind überhaupt auf diesem Gebiete, wenn sie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur insoweit von ihm abgewichen, als sie, besonders die späteren, ihn mißverstanden haben. Es würde somit, wenn wirklich feststünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Wesen des physischen und geistigen All constituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionysos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß sie, wie sie die Lehre selbst von der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der ὁδὸς ἄνω und κάτω, bei Heraklit vorgefunden, — so auch die Bezeichnung derselben Principien und Gegensätze durch Apollo und Dionysos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweisung auf das heraklitische Fragment vom Dionysos-Hades bedarf, um festzustehen, und die jedenfalls durch dieses Fragment

---

1) Bei den Stoikern herrscht vielmehr meistens allegorische Auslegung, d. h. es verflachen sich ihnen alle einzelnen Götter aus speculativen Gedankengegensätzen, die sie bei Heraklit waren, zu bloßen Verstandesabstractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So ist ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Hauch, Herkules die schlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proserpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer sich hindurchziehende Kraft ꝛc. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies ist durchaus nicht mehr jene Auffassung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden speculativen, das All umfassenden Gedankengegensätze Heraklits darstellt, hier aber zu einem besondern Elemente, einer einzelnen abstracten Natureigenschaft, neben der Vielheit andrer, andern Göttern zugetheilten, Naturkräfte degradirt ist. Durch die äußere Aehnlichkeit wird sich Niemand täuschen lassen, der auf den Gedanken sieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. 1. f. 90: „ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. besonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch selbst u. a. mehr bei der Naturlehre, sowie die im Verlauf an verschiedenen Orten zu erbringenden Beweise.

zur Gewißheit erhoben werden würde, da, wie Plutarch den Dionysos nach jenen ungenannten Theologen als identisch mit dem Wege nach Unten beschreibt, Heraklit selbst ihn dort als das Princip des Sterbens und als mit Hades identisch, somit als die personificirte *ὁδὸς κάτω* ausspricht. Mit dieser Bezeichnung auf Heraklit stimmt nun auch, daß Plutarch sich, zumal im Anfang der Stelle, aber auch weiterhin fast überall der concretesten Ausdrücke Heraklits bedient und zwar so sehr, daß wir häufig noch jetzt erhaltene Fragmente Heraklits darin wiederfinden.

Eine fernere große Bestätigung dieser Beziehung auf Heraklit tritt aber nochmals recht deutlich gegen das Ende der Stelle hervor. Plutarch sagt hier, daß jene Theologen die Apollo-Periode oder *ἐκπύρωσις* und die Periode des Dionysos-Stadium oder der Weltbildung mit den Namen *κόρος* und *χησμοσύνη* belegen. Allein daß diese gewiß höchst alterthümlich klingenden Namen von den Stoikern für die *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* gebraucht worden seien, wissen wir nur aus einer Stelle des Philo, in welcher dieser selbst Lehre wie Namen auf Herakleitos zurückführt[1]): „*ὁ δέ γονοῤῥυὴς* (sc. *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων*“, „— — jener gleichsam den Saamenfluß habende Logos[2]), der Alles aus der Welt und in die Welt zurückführt, von Gott aber nichts entstanden glaubt, (ist) ein Gefährte der herakleitischen Ansicht, *κόρος* und *χρησμοσύνη* und das All als Eins und Alles durch den Wandel einführend“.

Ja, in einer andern Stelle, deren Zusammenhang uns für die Entscheidung der Frage, ob Heraklit denn wirklich eine reale Weltverbrennung angenommen habe, wichtig ist, macht Philo sogar ausdrücklich einen Unterschied zwischen denen, welche jenen Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit *κόρος* und *χρησμοσύνη*, und denen, welche ihn *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* genannt haben[3]): „die Vertheilung eines lebendigen Wesens in Glieder macht klar, wie Alles Eins oder daß es (Alles) aus Einem und in Eins hineingenommen ist (*ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν*), was die Einen *κόρος*

1) Philo, Leg. Alleg. lib. III. p. 62. T. 1. p. 88 ed. Mangey.

2) Der *λόγος σπερματικός* der Stoiker, der ihnen auch nur als dieser terminologische Kunstausdruck, dem Wesen nach aber Heraklit angehört.

3) Philo de anim. Sacrif. Idon. T. II. p. 243 ed. Mang.

und *χρησμοσύνη* nannten, die Andern aber *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* (*ὅπερ οἱ μὲν κ. καὶ χρ. ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπ. καὶ διακ.*“ [1]).

Diese zweite Stelle des Philo, welche Schleiermacher und seine Nachfolger nicht benutzt haben, obgleich schon Mangey in seiner Ausgabe des Philo auf sie verweist, muß aber auch dadurch, daß sie diejenigen, welche die Terminologie *κόρος* und *χρησμοσύνη* gebrauchten, geradezu (und wohl auch offenbar als die früheren) unterscheidet und entgegensetzt denen, welche dieselbe Sache mit den Ausdrücken *ἐκπ.* und *διακόσμ.* benannten, und weil doch ferner diese letzteren Ausdrücke als Terminologie der Stoiker, zumal der späteren feststehen, zu zeigen scheinen, daß die Benennungen *κόρος* und *χρησμ.* gerade vorzugsweise Heraklit selbst, seinen unmittelbaren Anhängern und wohl auch den ältesten Stoikern, die ja in der Physik nur Heraklitiker waren, eigenthümlich waren, mit der Fortentwicklung der Stoiker aber die ihrer abstracteren Terminologie angemessneren Ausdrücke *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, Aristoteles folgend, ge-

---

1) Diese zweite Stelle und der in ihr gezogene höchst treffliche Vergleich des Philo mit der Vertheilung des organischen Lebens in Glieder zeigt zur Evidenz, daß wenn die Stoiker *κόρος* und *χρησμοσύνη* oder die reale Welteinrichtung und die *ἐκπύρωσις* als besondere getrennte Zustände und Zeitperioden betrachteten, doch noch Philo genau wußte, wie sie bei Heraklit nicht geschiedene Zeitperioden, sondern nur die gleichzeitigen und in steter Wechselwirkung miteinander stehenden begrifflichen Momente (des Werdens) gewesen sind. Denn die Vertheilung des Lebendigen in bestimmte Glieder und Organe und wiederum die Zusammenfassung des Lebensprocesses in die Einheit dieser Gliederungen und Unterschiede in das ideelle Eins des organischen Lebens — ist ja auch nicht in der Zeit getrennt vorhanden, sondern sie sind nur sich wechselseitig erzeugende, bedingende und entgegengesetzte Momente des Lebensprocesses, und diese Momente, sagt Philo, hätten die Einen *κόρος* und *χρησμ.*, die Andern *διακόσμ.* und *ἐκπ.* genannt. Nach Philo also hat Heraklit keine reale Weltverbrennung gekannt. Nach Philo waren ihm *κόρος* und *χρησμοσύνη* nur die entgegengesetzten Momente des als Processes begriffenen Werdens; beide, wie alle heraklitischen Gegensätze, miteinander an sich identisch und beständig ineinander umschlagend; nämlich: das Moment der ideellen Einheit, die negative Bewegung und Wandlung, in welcher die einzelnen Unterschiede aufgehoben sind, wie in der Idee der Lebenseinheit die besondern Glieder und Organe, — und das Moment der realen einzelnen Unterschiede, durch deren besonderes Dasein erst jene Einheit wirklich ist, wie nur durch seine Auseinanderlegung in die Vielheit unterschiedener Organe und Functionen das, diese Unterschiede aus ihrer Isolirung immer wieder in die ideelle Einheit seines Processes aufhebende, Leben sich Existenz und Wirklichkeit giebt. Beides somit stets ineinander umschlagende Momente und nichts Anderes, als die mit sich identischen Gegensätze des Weges nach Oben und Unten: ihre Einheit — das als Proceß begriffene Werden.

wählt und jenen substituirt wurden. — Es hat demnach Plutarch in der obigen Stelle und bei Anführung der Namen κόρος und χρησμοσύνη für das Dionysos- und Apollostadium wieder nicht sowohl die Stoiker als solche, sondern Heraklit selbst und seine Anhänger, und die Stoiker nur qua Heraklitiker, im Auge.

Daß κόρος und χρησμοσύνη echt heraklitische Namen sind, das konnte freilich schon wegen ihres dunklen und alterthümlichen Tones und ebenso wegen der ersteren philonischen Stelle nicht zweifelhaft sein, und ist daher auf Grund derselben sowohl von Schleiermacher als Ritter und Brandis anerkannt worden. Allein dann hätte man aber auch sehen sollen, daß die, von denen Plutarch sagt, sie nennen diese Perioden so (ἣν κόρον καλοῦσιν), nach Plutarch selbst nur dieselben Prosa-Theologen sind, von denen er im Anfang des Capitels sagt, daß sie Apollo und Dionysos als die zwei entgegengesetzten Seiten und Umwandlungen des einen ewigen Gottes betrachten ꝛc., kurz, daß, wie am Ende, so auch am Anfang der Stelle nur heraklitische speculative Theologie oder[1]) speculative Physik (was identisch) citirt ist[2]). — Eine andere Frage wäre,

---

1) Die Theologie ist darum bei den Stoikern nur ein Theil der Physik. Die Stoiker, sagt Plutarch (de Repugn. Stoic. T. XIII. p. 343.), haben drei Disciplinen, zuerst die Logik, zweitens die Ethik, drittens die Physik und den Schluß der Physik bildet die Lehre von den Göttern (τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατόν ἐστιν ὁ περὶ θεῶν λόγος) cf. Baguet de Vit. et Scr. Chrysipp. T. IV. (Annales Acad. Lov. p. 55.).

2) Eine Frage für sich ist, welcher von den beiden Namen κόρος und χρησμ. der ἐκπύρωσις und welcher der διακόσμησις, welcher dem Apollo und welcher dem Dionysos entspricht. Xylander hat bereits bemerkt, daß in dem Ende der Stelle des Plutarch ein Fehler stecken müsse; es müsse nämlich dem Vorhergehenden zufolge umgekehrt, — da ja der Päan während neun, der Dithyrambus während drei Monaten angestimmt werde, — die ἐκπύρωσις (das Apollostadium) sich wie drei zu eins zur Weltbildung (dem Dionysosstadium) verhalten. Ist dies richtig, wie es freilich gar sehr scheint, so ist der κόρος, wovon ja Plutarch ausdrücklich sagt, daß es die der Zeit nach größere Umwandlung sei, dem Apollo entsprechend, und die χρησμοσύνη vielmehr das Stadium des Dionysos. Bisher hat man die Sache umgekehrt gefaßt. Man hat die χρησμοσύνη mit Sehnsucht zur Weltbildung übersetzt und sie als der ἐκπύρωσις entsprechend aufgefaßt, (somit also als Apollostadium) und die Sättigung, den κόρος, für die διακόσμησις, die reale Weltbildung, genommen. Dies wäre auch vom Standpunkt Heraklits nicht gerade unmöglich. Aber ohne die Sache entscheiden zu wollen, scheint mir noch mehr für die durch Xylanders Vermuthung bedingte umgekehrte Auffassung zu sprechen. Die χρησμοσύνη als eine Sehnsucht des in dem realen Außereinander der sinnlichen Natur außersichgerathenen Göttlichen zur Rückkehr in seine ideelle Einheit — also als das Moment oder die Periode der realen Weltgliederung (διακόσμησις) aufzufassen, würde offenbar einen ganz vorzüglich

ob Plutarch nicht im Schluß der Stelle Heraklit insofern Unrecht thut, als er daselbst von einer der Zeit nach von der διακόσμησις unterschiedenen ἐκπύρωσις d. h. von einer realen Weltverbrennung zu sprechen scheint, eine Ansicht, die, wie wir sehen werden, Heraklit fremd ist und bei den Stoikern nur durch Mißverstehung seiner entstanden zu sein scheint. Wir werden hierüber bei der Naturlehre handeln.

Daselbst (§ 26.) wird sich zuerst herausstellen können, wie Plutarch dem Heraklit gar kein Unrecht thut, weil nämlich auch in dem, was er sagt, so sehr es scheinen muß, dennoch gar keine reale Weltvertilgung enthalten ist. Aber da wir dies hier, weil hierzu noch erst mannigfache Resultate gewonnen werden müssen, noch nicht klar machen können, so wollen wir uns auch noch nicht darauf berufen, und haben dies auch für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nöthig. Denn keinesfalls würde die directe Beziehung der plutarchischen Stelle auf Heraklit dadurch irgendwie beeinträchtigt. Plutarch geht von einem heraklitischen Fragment aus, welches von dem Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit handelt; er zeigt wie es nur derselbe Gegensatz sei, den die Orphiker und gewisse in Prosa schreibende Theologen als das Wesen des Apollo und Dionysos, dieser einseitigen Daseinsformen des ewigen Gottes geräthselt

---

guten und bereits oft urkundlich nachgewiesenen heraklitischen Sinn gewähren. Dann wäre κόρος, die Sättigung oder Erfüllung, als die Vollendung dieses Einigungstriebes gedacht, und somit dem Moment der ἐκπύρωσις oder dem Apollostadium entsprechend. (In einer etymologisirenden Stelle des platonischen Cratylos, die man überhaupt hier vergleichen muß, hat κόρος noch den Begriff der Reinheit. Cratyl. p. 396 *β*: *Τοῦτον* (nämlich Zeus) *δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἄν τι δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦνοῦ.* Man vgl. die von Stallbaum hierzu citirten Orte, besonders Proclus in Cratyl. ed. Boiss. c. 103. 105. 115. 144. 147. und Cicero de nat. Deor. II, 24. p. 304 mit Creuzers Anmerkungen. Aber was auch Stallbaum l. l. mit Recht gegen Proclus sagen mag, eine, wenn auch verändernde Beziehung und Anspielung auf ein historisches Philosophem, ist in jenen Worten Platos jedenfalls zu suchen). Hierzu vergleiche man eine mir auffällige Stelle des J. Philoponus c. Proclum de mundi aeternitate, ed. Venet. f. 1535. XIII. 15.: *καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δὲ πάλιν ὁ Ἰλωτῖνος ἐδίδαξεν, ὡς οὔτε ἄλλοτι νομιστέον, ἢ πυρὸς καὶ τῶν λοίπων στοιχείων τὰ οὐράνια σώματα· οὔτε γῆν ἀκούοντας ἐν ἐκείνοις εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον τῆς ἀποφέρεσθαι ἢ φλόγα νομίζειν ἐκεῖνο τὸ πῦρ· ζέσιν γὰρ εἶναι τοῦτο κατὰ Ἀριστοτέλην φησὶν ὁ Ἰλωτῖνος καὶ οἱονεὶ πῦρ διὰ κόρον ὑβρίζον καὶ οὐχὶ τὸ στοιχειῶδές τε καὶ ζωτικὸν πῦρ*, wo also noch dabei auf das bekannte alte Sprüchwort κόρος τίκτει ὕβριν angespielt ist, aber doch auch ein wahrscheinlich alter Gebrauch dieser Verbindung von κόρος

haben; er entfernt sich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitischen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt sich sogar vorzugsweise in heraklitischen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Ephesiers durch seine Darstellung hindurchklingen. Aber er wirft auch rücksichtslos heraklitische und stoische Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterschied, sondern eben nur auf das Wesen des Apollo und Dionysos ankommt. Und wenn er nun selbst hierbei stoische aus Mißverständniß Heraklits entstandene Vorstellungen einer realen ἐκπύρωσις mit der heraklitischen χρησμοσύνη durcheinander würfe[1]), so könnte er dies hier selbst dann thun, wenn er sogar das klarste Bewußtsein über dies Mißverständniß hatte, weil es ihm hier eben nur um diesen Gedankengegensatz zwischen Apollo und Dionysos als der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit zu thun ist, und von diesem heraklitischen Gedankengegensatz selbst noch jenes stoische Mißverständniß einer nach Zeitperioden abwechselnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweises bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poesie und Prosa sagenden und singenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker selbst aber hierin höchstens nur als Heraklitiker betrachtet, so liegt dieser Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle desselben Plutarch vor, wo er sagt[2]): „Ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ

---

und πῦρ zur Bezeichnung des höchsten Grades des reinen sich vollendenden Feuers erhellen dürfte. —

Man vgl. endlich die späteren Hindeutungen auf den uralten Koroskultus, einen Sonnendienst, in welchem auch gerade Dionysos selbst zur Sonne umgedacht wird*).

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle besagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale ἐκπύρωσις. Wir geben das oben gesagte nur einstweilen der bisher bestehenden Ansicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerspruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es sich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir später sehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wytt. p. 316. Hutt.

*) Jetzt bestätigen unsere obige Vermuthung noch, daß κόρος das Feuerstadium und χρησμοσύνη das des Dionysos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. λέγει δὲ (Heraklit) καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. Freilich entscheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieser Bestimmung bei Pseudo-Origenes sehr leicht möglich wäre.

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν“· „— — ich ſehe die ſtoiſche Ekpyroſis abweidend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, ſo auch die des Heſiods und ſie verwirrend“ [1]).

Alſo ausdrücklich und namentlich attribuirt Plutarch, was er oben als die Lehre der poetiſchen und proſaiſchen Theologen angeführt hat, hier dem Heraklit und Orpheus, ſtellt beide hierin unmittelbar zuſammen und qualificirt die ἐκπύρωσις der ihm bekanntlich überhaupt verhaßten Stoiker nur als eine geiſtloſe Entlehnung, ja ſelbſt mißverſtehende Entſtellung heraklitiſcher und orphiſcher Lehre.

Es iſt nunmehr alſo erwieſen, daß Plutarch in der obigen Stelle mit den poetiſchen und in Proſa redenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos im Auge gehabt hat, und dieſe ſeine Bezeichnung Heraklits als eines in Proſa redenden Theologen, die für die Stoiker ſo unpaſſend und bei Plutarch nicht denkbar geweſen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn wir ihn ſelbſt ſoeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in Bezug auf dieſe Lehre identificiren ſahen. Dieſe Bezeichnung Heraklits kann aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpaſſend erſcheinen, wenn wir uns erinnern, daß der theologiſirende Inhalt ſeiner Schrift ſo bedeutend geweſen ſein muß, daß daraus die falſche Nachricht von einem beſondern theologiſchen Abſchnitt ſeines Werkes entſtehen konnte [2]); wenn wir uns ferner der bedeutungsvollen Verſicherung des ſ. g. Herakleides erinnern, daß Herakleitos „das Phyſiſche theologiſire“ [3]), wenn wir berückſichtigen, daß noch Macrobius Herakleitos zu denen rechnet, welche in ganz concreter Weiſe über die Götter gefabelt hätten, Geſtalten und Bilder denen geliehen, denen alle ſolche Formen fremd ſind, und Altersſtufen (aetates) denen, die keine Art von Wachsthum haben und verſchiedene Hüllen und Gewänder denen, die des Körpers entbehren [4]).

---

1) So überſetzt Kaltwaſſer das συνεξαπατῶσαν.

2) Diog. L. IX, 5. διήρηται δὲ (sc. ſein Werk) εἰς τρεῖς λόγους. εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσάφη καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικὰ κτλ. — — ὅλον δε τὸ περὶ τῆς φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. adeo semper ita se sciri et coli numina malluerant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.

Ja, diese Nachrichten, daß sein Werk so reich an theologischem Inhalt gewesen, daß er überhaupt das physische *theologisire*, wie sich Herakleides glücklich ausdrückt, sind *erst jetzt verständlich* geworden und gerechtfertigt. *Bis jetzt* mußten, wie man zugeben wird, diese Aeußerungen in einem auffallenden Contraste mit dem zu stehen scheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein physische Sprache und ausschließliche Beschäftigung mit philosophisch physischen Begriffen schienen die bei weitem meisten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und seltsame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich sich darbot, da schien dies stets so abgerissen und verbindungslos untereinander dazustehen, daß dies fast nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgesprochene Ansicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen". Noch deutlicher und allgemeiner spricht sich Schleiermacher p. 351 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich *auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt*, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein"?

Diese Aeußerungen Schleiermacher's sind auch noch für seine Nachfolger maaßgebend und durch keine von denselben gewonnenen Resultate entkräftet. — Aus demselben Grunde mußte bisher auch die von Clemens Alex. und Plutarch behauptete Verwandtschaft Heraklits mit Orpheus den besonnensten Kritikern als willkührliche und träumerische Conjectur erscheinen, die Andeutungen *Platos*[1]) in demselben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falsch aufgefaßt werden. — Jetzt aber ist durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer so breiten und vielleicht überflüssigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Ephesier nachwiesen — jetzt, sagen wir, ist durch diese Stelle des Plutarch, wenn man sie auch einstweilen nur mit dem heraklitischen Fragment von der Identität des Dionysos und Hades und demjenigen von dem *Einen* Weisen, dem Namen des Zeus, zusammenhält, *ein ausgebildetes und concretes System speculativer Theologie* als Inhalt des heraklitischen Werkes nachgewiesen, ein System das sich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.

noch weit concreter entwickeln wird; eine Theologie, die schon deshalb um so durchgeführter und systematischer bei ihm sein konnte, als sie überhaupt keinen von seiner speculativen Logik-Physik[1]) verschiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, sondern ganz identisch und eins mit dieser seiner speculativen und in ihrer innersten Bedeutung „objective Logik" zu nennenden Physik, nur dieses physische System selbst, oder die Idee des Werdens, in der symbolischen Hülle der religiösen Vorstellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Herakleides sagt „theologisirend" darstellte, — ein Ausdruck, dessen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wissen wir, daß ihm Apollo und Dionysos identisch mit den beiden Gegensätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens constituirten, Apollo die Personification der *ὁδὸς ἄνω*, Dionysos die Personification der *ὁδὸς κάτω*.

Und wie die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in absoluter Gegensätzlichkeit gedachten, an sich aber identischen Momente der Idee des Werdens sind, die aber um dieser inneren Identität willen beständig in einander umschlagen und sich ein Jedes zum Andern machen, ebenso sind auch Apollo und Dionysos nur die beständig in einander umschlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, sie beide in sich einenden Gottes. Das Leben dieses höchsten Gottes besteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, sich aus seiner Form als Apollo in seine Form als Dionysos überzusetzen und hieraus wieder in seine Idealität als Apollo beständig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Physik nennen wir die heraklitische Philosophie. Sie ist uns wesentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identisch ist. Bei ihm ist, wie wir oben (p. 86) sagten, „das Logische unter dem Krystall des Natürlichen vorhanden" oder, weil seine Logik wahrhaft speculativ ist, weil sie die begriffene Idee des Werdens, die processirende Identität des Gegensatzes ist, so ist sie um dieser ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Physischen und dieses selbst nur ihre Realisation. Diese Physik ist somit an sich nur Ideenlehre oder objective speculative Logik. Daß Logik und Physik noch ungeschieden Eins in dem heraklitischen Gedanken sind, bezeichnet sowohl seine Höhe als auch seine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil diese Identität nur deshalb bei ihm stattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterscheidung der objectiven logisch-physischen Idee einerseits, und des Fürsichseins des Gedankens im Selbstbewußtsein, des subjectiven Geistes und Denkens andererseits gekommen ist. Wir haben uns über Alles dies so oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darstellung der Fragmente, daß es überflüssig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Werden nur wirklich war in dem beständigen Umschlagen des Sein in das Nichtsein und dieses in das Sein, der ὁδὸς ἄνω in die ὁδ. κάτω, so ist auch dieser höchste Gott nie als solcher vorhanden, sondern seine Wirklichkeit, sein Dasein hat er nur in diesem ununterbrochenen Umschlagen seiner als Apollo in sich als Dionysos. Jetzt wissen wir auch von hier aus — und man sehe, wie eng alles dieses zusammenstimmt — warum Heraklit (siehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identisch erklärt hat. Zeus ist ja nur diese beständige Entzweiung und Diremtion seiner selbst, sich aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzusetzen und umgekehrt. Jetzt wissen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionysos identisch mit Hades ist, weshalb er Dionysos und die feuchte Natur, sein Reich, haßt und perhorrescirt, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu suchen ist, weil ihm nämlich Dionysos als solcher die μεταβολή (und also der Tod) des Apollo ist. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments aprioriſch vorauszusetzen schienen, daß ihm Dionysos das sinnliche außereinanderseiende Dasein bedeute, und Apollo ihm der strikte Gegensatz zu Dionysos sei, die Seite der dem sinnlichen Außereinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt positiv verbürgt gesehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des absoluten Gegensatzes beider identisch seien (ὁδὸς ἄνω κάτω μία), so sehen wir dasselbe jetzt auch an Apollo und Dionysos, die gleichfalls nur an sich identische in einander umschlagende Gegensätze sind, die ihre innere Identität in Zeus resp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit ist, und dessen sich nothwendig bedingende Momente und Dasein beide bilden, und die ihre Identität ebenso daran haben, aus sich selbst in ihr Gegentheil überzugehen und sich zu denselben zu machen.— Zeus aber, dieser höchste Gott, ist diese absolute Idee des Werdens als der processirenden Identität der Gegensätze des Seins und Nichtseins, gegen welche Apollo und Dionysos, die ὁδὸς ἄνω und κάτω, nur einseitige Momente sind. Das Absolute und wirklich Wahre ist nur die im beständigen Uebergang beider streitenden Momente in einander bestehende Identität beider.

Jetzt wissen wir auch die ganze Consequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns so oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüssel seiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weise (ἓν τὸ σοφὸν) nennt, der allein ausgesprochen werden will und nicht. Das Eine Weise ist er, denn alles andere außer ihm, dieser den absoluten Gegensatz in sich selbst fassenden absoluten Idee des Werdens, ist schon Zweiheit, ist schon ein bloßes Moment, wie selbst

Apollo und Dionysos, die eben darum jeder für sich schon einseitige und beschränkte sind. Apollo ist an sich Zeus, wie ebenso Dionysos; und wie also Zeus oder das absolute Werden allein dasjenige ist, das ist und gar kein Nichtsein hat, so will er auch allein genannt und ausgesprochen werden; allein dies ist ebenso unmöglich, denn jedes Dasein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, ist immer nur in den einseitigen Momenten als Apollo oder Dionysos vorhanden. Sein reines Wesen des ewigen absoluten Uebergangs wird schon durch die abgeschlossene Bestimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und so zu einem seiner einseitigen Momente herabgesetzt.

Wir nennen diese Theologie speculativ und systematisch, weil sie, im Unterschiede von der abstracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat sowohl für die Identität als den Unterschied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionysos und Hades und Hephaestos ꝛc., und diese Unterschiede mit dem Gedanken durchdringt. Daß aber eben damit diese Götter zu reinen Gedankenunterschieden, zu reinen Begriffen aufgelöst werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden ist, als die sinnlich-religiöse Form, und warum der Begriff hier noch in diesem sinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun schon genugsam verbreitet.

Und nun wissen wir auch, was Wahres ist an der gar nicht so unsinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterstützten Stelle des Clemens [1]), wo er von den nächtlichen Mysterien spricht und fortfährt: „*πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὓς τινας μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται, τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Νυκτιπόλοις, Μάγοις, Βάκχοις, Λήναις, Μύσταις τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ*“, „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn sie gestorben sind, erwartet, was sie nicht hoffen, diesen weissagt Herakleitos der Ephesier, — den Nachtschwärmern, Magern, Bakchen, Bakchantinnen, Mysten, — diesen droht er das nach dem Tode an, diesen verkündet er das Feuer“.

Es ist möglich, daß sich Clemens in dem zweiten Theil dieser Stelle auf das obige Bruchstück vom Hades-Dionysos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius bestätigt, wahrscheinlicher, — daß er noch andere und speciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieser den Dionysischen Dienst noch weiter anfeindete. Jedenfalls aber ist das: „Er weissagt ihnen das Feuer“ richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

droht er ihnen an, wie Clemens am liebsten möchte, wohl aber seine richtig verstandene ἐκπύρωσις droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem sinnlichen in die Einzelheit und Bestimmtheit und ihre Lust versenkten Dasein in die Negativität des Werdens und seine ideelle Einheit. Der ὁδὸς κάτω droht er die ὁδὸς ἄνω, dem Dionysos den Apollo an! Nur dies ist auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitischen Fragments, wiederum mit Vergebung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverständnisses von Heraklit sagt[1]: „es weiß auch dieser, es gelernt habend aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein schlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker späterhin ἐκπύρωσις nannten [οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί][2], wo also auch Clemens im Vorbeigehen constatirt, daß nicht Heraklit, sondern erst die Stoiker diesen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf diese ἐκπύρωσις zurückführt, seine Leser am besten gegen das Mißverständniß bewahrt, in das er selbst verfiel.

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν bezieht hier übrigens Potter mit Unrecht auf Mosen und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächst die ägyptische Weisheit damit; siehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und besonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

§ 11. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Princips apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangsloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde[1]). Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

zeugt[1]: „*Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος*“ gesagt hat: „Der Demiurg spiele in dem Weltbilden“.

Und daß Zeus der Demiurg ist, der dieses Spiel mit sich spielt, wissen wir durch den hierbei Heraklit zwar schmählich mißverstehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens[2]: „*καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει*“. „Und dies ist das göttliche Spiel. Irgend ein solches Spiel sagt auch Heraklit, daß sein Zeus spiele“. Es ist mit dem endlichen Bestehen nicht Ernst, da es in sich selbst die Negativität trägt, die es aufhebt; es ist dem Zeus nicht Ernst mit seinem Umschlagen zu Dionysos, mit seiner Wandlung als Weltbildung, weil er sich aus diesem seinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von bestimmten auf sich beruhenden Unterschieden, immer wieder in seine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen ist für ihn ohne Tod[3]. Darum ist er ein spielender Knabe; sein Spiel: der Wechsel der Wege nach Oben und Unten. In diesem Zusammenhange läßt auch Lucian den Heraklit sagen[4]: „*καί ἐστι ταὐτὸ — — ἄνω κάτω περιχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδιῇ*“, „und dasselbe ist — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechselnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zusammenstellung, durch welche sich schon Lucians Bewußtsein sowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewiesenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität desselben mit jenem Wechselwege unverkennbar ausspricht. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „*Τί γὰρ ὁ Αἰών ἐστιν*“; „Was ist denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „*παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος*“. „Ein Kind spielend, würfelnd, sich von sich unterscheidend (oder sich auseinanderlassend)“.

---

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 40. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geist der Kindlein in Christo fröhlich sei, wenn sie in Geduld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als solche erkennt und nicht ungezüchtigt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung ist noch selbst weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spiels zu sein, und hat nur, wie sich aus dem Obigen ergiebt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben ist auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menschen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, siehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als diese Lucianische, wenn man das Gelungene in die Treue setzt, mit welcher gerade den wesentlichsten und charakteristischen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derselben, der komische Effect entlockt wird.

Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher sagt, dem nur das *παίζων* verständlich ist, das *πεσσεύων* und *διαφερόμενος* aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erscheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen sei.

Im Gegentheil ist jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das *πεσσεύων* werden wir bald sprechen. Das „*διαφερόμενος*“ aber ist, wie wir ja schon aus der Stelle Plutarchs, wo auch dasselbe Wort dafür gebraucht wird, ersehen, das sich Auseinanderlassen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterschiede, wodurch das Princip des einzelnen bestimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben ist; es ist seine Seite als Dionysos, wogegen sich dann immer wieder zugleich das *ξύμφερον*, der diese außereinander seienden Unterschiede negirende und in seine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, auftut[1]. Man sieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte[2] Fragment Heraklits: „*τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Eine[3] sich von sich unterscheidend eint sich immer

1) Man vergl. wieder mit dem, was sich hier über die Natur der demiurgischen Wandelbewegung des heraklitischen Zeus herausgestellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des *πεσσεύων* im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gazaeus von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühsal ist, weshalb sie aus Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unsere Erörterungen dieser St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar sein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen ist, von der Aeneas spricht; es ist nämlich nur seine, die Welt überhaupt erst zu Stande bringende und schaffende, *ἀμοιβή* aus seiner Form als Apollo in die als Dionysos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar sein, warum die Seelen diese absolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Absolute selbst fähig ist, nicht mitmachen können und warum sie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts gesagt wird, zu flüssigen werden, in das dionysische Reich der Genesiurgie herabsinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein schon dem Dionysosstadium des Demiurgen, seiner *ὁδὸς κάτω* an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es ist auch von hieraus wieder ersichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade so wesentlich richtige *τὸ ἓν* in dem Fragment bei Plato polemisirt; vgl. oben p. 209.

mit sich" gar nichts anderes besagt und ganz identisch ist mit dem, was uns Plutarch in der vielbesprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, seine Unterschiede setzend und hierdurch sich zum Dionysos und zum realen Dasein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenso wieder in die der Unterschiedenheit dieses bestimmten einzelnen Daseins negative Einheit, in sein Apollowesen umschlägt. Man sieht hier ferner mit derselben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denselben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" [1]).

Daß sich Heraklit in dieser ganzen theologisirenden Darstellung des realen sinnlichen und darum in Vielheit aufgelösten Daseins als Dionysos, der ideellen negativen Einheit der sinnlichen Unterschiede als Apollo, beider somit als reiner Gegensätze und doch identisch mit sich in Zeus, dessen Umschlagen sie bilden, ferner in dieser Schilderung des in dem Umschlagen seiner Momente Sichselbstrealisirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit sich spielt und welches die Weltschöpfung constituirt, endlich des Zeus selbst eben deshalb als eines Kindes, als eines mit sich spielenden würfelnden Knaben, — daß sich Heraklit in dieser Reihe von theologischen Bildern, die zwar alle wie nachgewiesen, bei ihm durchaus keinen theologischen Sinn, sondern den strengen Gedankenbegriff seines Systems in sich haben, doch, was die Form der Darstellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabsteigenden Consequenz und mit Bewußtsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewegt und in diesem orphischen Material seinen absoluten Begriff, die Idee des dialectischen Processes ausspricht, resp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig ist, die orphischen sinnlichen Vorstellungen und Symbole zum Gedankenbewußtsein über sich selbst bringt, — dies ist leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf diese letztbesprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewiesen werden, da wir Werth auf diesen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiösen Kreise und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigsten welthistorischen Wendepunkte des menschlichen Geistes überhaupt, — den Uebergang und die Auflösung des religiösen Vorstellens in freies, sich selbst begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächst könnten wir, daß sich Heraklit in dieser theologischen Darstellung durchaus auf orphischem Boden bewegt, schon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. oben p. 172 sqq.

glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewiesen, jene Theologie als ebenso heraklitisch wie orphisch hinstellt. Aber Plutarch beweist es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er sagt, daß sie den Dionysos deshalb Zagreus und Isodaites ꝛc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerstücklung des Zagreus sei eben nur die sinnliche Darstellung dessen, daß das Wesen des Dionysos das reale sinnliche und sich deshalb in die Vielheit der Unterschiede auflösende Dasein sei, ist in die Augen springend richtig.

Außer dem, was schon oben bei dem Fragment vom Dionysos Hades hierüber nachgewiesen ist, bemerke man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerrissen wird, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß [1]). Ebenso, wenn Dionysos alle Verächter seines Wesens immer mit der charakteristischen Strafe straft, daß er sie in Stücke zerreißt wie Penthens und Andere, so ist dies nur seine eigene sich in die Vielheit zerstückelnde Zagreus-Natur des sinnlichen Daseins, die er gewaltsam an denen setzt, welche die Berechtigung dieser Bedingung des Daseins läugnen. Daher die symbolische Darstellung dieses Zerreißens an seinen Festen durch Zerreißung eines Rehkalbes ꝛc. (siehe Phot. s. v. *Νεβρίζειν*). Er ist ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer dessen, was in der ideellen Einheit, was sogar in der ideellen Totalität, in Zeus selbst, an sich und unsichtbar eingeschlossen ist. Er ist von Allem zuerst ans Licht gekommen. Er ist ihnen der Herumschweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identische Vielheit von Namen sei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine solche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterschied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtsein verborgen bleibt, oder ihm mindestens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig ist, — sondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit seinem Wesen, dem sich in die reale Vielheit auflösenden Princip des sinnlichen Daseins gegeben sind; um der Fülle der Einzelnheiten willen, welche die Vielheit in sich schließt und zu welchen sie sich erschließt, wenn sie ins Dasein tritt, — ausdrücklich um dieses seines Wesens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der seinen Namen im Wechsel der Zeit immer Wechselnde und jede dieser Benennungen immer *κατὰ καιρόν*, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem sein Wesen gerade gedacht ist, — genannt.

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Aufs deutlichſte drücken dieſe ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphiſchen Verſe auf den Dionyſos-Phanes aus[1]):

ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε, προσωνυμίας τε ἕκαστον
παντοδαπὰς κατὰ καιρόν, ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

Wenn man berückſichtigt, wie in dieſen Verſen der Zeitunterſchied zu dem eigenen immanenten Weſen des Gottes erhoben erſcheint, ſo daß er im Wandel der Zeit ſich ſelbſt zu immer neuen angemeſſenen Namen, d. h. Eigenſchaften und Weſensunterſchieden entwickelt und er ſich ſomit erſt im geſammten Zeitwechſel[2]) in der Totalität ſeines Weſens aufrollt, ſo kann es nun nicht mehr überraſchen, die Göttinnen der Zeitunterſchiede, die Horen, in engſter Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionyſiſche[3]) (*Διονυσιάδες*) genannt zu finden und ſeinen Altar in ihrer Capelle zu ſehen, ohne deshalb auf die orientaliſche und auch für die Griechen den erſten verſchwindenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geiſtige Ideen umgeſetzte Potenz des Dionyſos als Aequinoctialſtier und Gott des Thierkreiſes rückgehen zu müſſen[4]). Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Ammen dieſes kosmiſchen Dionyſos ſind, deren Lebensſäfte alſo dieſen Gott des realen Daſeins und ſeiner ſich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, ſo iſt dies ſomit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit ſelbſt ausdrückt, indem er ſie in einer Stelle des Plutarch[5]) „die Alles

---

1) Macrob. Sat. I, 18., ſ. Fragm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieſer Seite ſeines Weſens entſpringt ſeine Anſchauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zuſammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologieen entſprangen, ſ. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Stoiker, offenbar nach Heraklit, den *Κρόνος* definirten als „*ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*“ „den herausſonderuden (wie *διαφερόμενον*) Lauf des Flußes“, Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus, Dionys. IX, 11 sq. und was Creuzer im Dionyſ. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verſe des Panyaſis bei Athenaeus II, c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Symb. und Myth. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wytt.: „*ὧν* (nämlich der Zeitgrenzen) *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ'*

Bringenden" (αἱ πάντα φέρουσι) nennt. Aber dies Wesen der Horen ist nicht bloß das positive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen ist vielmehr zum Unterschied von der bloßen Zeit, die nur ihr abstractes Substrat bildet, das negative Moment des Zeitunterschieds, der Grenze, gleichwesentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegensätze, nur durch dieses negative Wesen in ihnen, das sie zu Unterschieden und Grenzen macht, sind sie das was sie sind, sind sie die, die Alles hervorbringen. Diese heraklitische Definition der Horen erkennt sich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerst nämlich der gewiß heraklitisirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς [1]) τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὧραι καλοῖντο", Horen also würden sie genannt, weil sie begrenzen, ὧραι sind, und in diesem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterschied gegeben ist, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, sondern auch das Wesentliche des über die Grenzen der Zeit Gesagten herakleitisch ist. Dieser Zeit-Abschnitte und Grenzen Vorsteher und Aufseher sagt Plutarch, sei die Sonne, die [2]), indem sie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, sondern im Größten und dem am meisten Bestimmenden, dem Leitenden und Ersten Gotte zum Mitarbeiter wird (συνεργός).

Um jenes negativen Wesens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, so auch die Wandlung und Grenze und somit die Aufhebung des Einzelnen festsetzt, werden die Horen auch in den orphischen Hymnen die Gespielinnen der Todesgöttin Persephone genannt [3]), die bald als Mutter und Schwester, bald als Gemahlin des mystischen Jakchos erscheint.

Dies ist auch der Punkt, durch den sich die Horen an die Parcen

---

Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitischen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „πᾶν μοι καρπός, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις" „Alles ist mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur".

2) Mit allem Vorstehenden muß nun wieder die physische Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchische Stelle zurückkommen.

3) Ὡρῶν συμπαίκτειρα wird Persephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerseits Περσεφόνης συμπαίκτορες im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionysos [1]; in Kunstdarstellungen wie in den s. g. orphischen Hymnen sind sie den Horen gesellt [2], und deren Schwestern sind sie nach Hesiod [3]. Ja wenn von den alten hesiodischen und orphischen Horen, Eunomia, Dike und Eirene [4], die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle spielen, die theils schon früher belegt, theils besonders noch aus später zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird [5], so sind von Heraklit dieser Hore Dike, die nicht bloß abstract rechtlich, sondern kosmisch aufzufassen ist, die Erinnyen [6] als Dienerinnen und Willensvollstreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele steht, wenn in einem orphischen Hymnus die Erinnyen als „Göttinnen Mören" (*θεαὶ Μοῖραι*) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „*αἵ τ' — ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε*", „die ihr schaut das Auge der Dike" [7].

Um aber zu Dionysos zurückzukehren, so ist jene Vielheit und Vielnamigkeit ein selbst in der Kunstpoesie niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger" (*πολυώνυμε*) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles [8]; als vielgestaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erscheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik [9]. Als Princip des realen Daseins ist er, alle wirkliche Unterschiede in sich selbst enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in diesem kosmurgischen Sinne rufen ihn gerade unter seinem Mysterien-Namen Jakchos die sogenannten orphischen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Löser Jakchos [10]",

1) Creuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae sind die Parcen mit den Horen und Chariten zugleich dargestellt, Pausan. VIII, 21; ebenso an dem borghesischen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Gesch. der Kunst p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Hesiod sind die Horen Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenso bei Pindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. orph. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlassen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (68) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Creuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „*ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ λύσειον Ἴακχον*" Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.; wie auch die ihm so verwandte Mondsgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz Zeus, der alle Unterschiede in sich enthält, selbst den von

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als geflügeltes Mannweib gebildet finden[1]). Darum trug er auch nach Eusthatios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling“[2]).

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „*Πλουτοδότης*“ wird er angeredet in den Lenäen[3]), und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum freundlichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodätes, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beiname in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Aufopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstücklung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstücklung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodätes seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodätes ist ebenso Beiname des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodätes wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der stricte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Bakchos:

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Proklus; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin., Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Vgl. Welkers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Meser zum Nonnus, Dionys. p. 220.

„ἔστησεν κρατερούς βρασμούς γαίης ἀποπέμψας·
ἤνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".
„Der abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr,
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(Dietsch.)

Merkwürdig ist es hier zunächst, wie der πρηστήρ als Gegensatz des Bacchus erscheint, der bei seiner Geburt diese Feuersubstanz, ob man sie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzstrahl übersetze, und ihre Herrschaft über die Erde stillt und beendigt. Denn der πρηστήρ ist wieder eine bei Heraklit wichtige und wesentliche Benennung des sinnlichen Feuers[1]. Derselbe πρηστήρ ist aber auch ein in den orphischen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der besonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphischen Fragment bei Proclus definirt wird als „Blume des unreinen Feuers[2]". Die Herrschaft dieses feurigen πρηστήρ erscheint nun in dem 15. Hymnus eben als die dem Dionysos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskindes beendigt und bewältigt wird. Gegen diese rastlos verzehrende Feuerbewegung (ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν) erhebt sich, sie beendigend, Bakchos „das Band aller Dinge"! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegensatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutsamkeit sich aber erst später ergeben wird.

Ebenso ist der Gegensatz, wie hier von Dionysos und dem reinen Zeusfeuer, so auch von Dionysos und Apollo, dem Wesen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythus von Lykurgus enthalten, den Dionysos in Stücke reißt, weil er ihn läugnet. Daß Lykurgus Niemand anders als Apollo selbst (Ἀπόλλων λυκαῖος) ist, hat Uschold (Vorh. d. Gesch. II. p. 148) nachgewiesen. Aehnlich verhält es sich mit der Zerreißung des Orpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergestalten unselbständige Momente des philosophischen Gedankens sind und das reale Dasein und seine Vielheit nichts, als die eigene sich in die Vielheit auseinander lassende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος."

Bewegung und Wandlung der Einheit selbst [1]), dadurch aber eben zugleich ihr Gegensatz ist, — wenn nach ihm also Dionysos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit [2]) in dem Stadium ihres Zerstückeltseins, so wird in dem Elemente des religiösen Vorstellens, wo alle Momente besonderes selbständiges Dasein erhalten, Das, was der Gott nach seinem Wesen ist,

---

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologischen Darstellung selbst hervorgehoben worden sein und hierauf scheint sich dann die sonst höchst befremdliche Stelle Plutarchs *Ei* ap. D. c. 21. zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Wesen Apollos und zu einer Selbstbewegung seiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einsprache erhebt: „Aber seine (Apollos) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολάς*), indem er bald Feuer von sich ausgehen läßt, bald sich hinaufzieht, wie man sagt und wiederum herabdrückt, sich in Erde, Wasser, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δεινὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre sonst schlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel, welches jener spielt, (*ἦν — καὶ παίζει παιδιάν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεί*) und bald die Welt schaffend, welche nicht ist, bald die geschaffene vernichtend". Dagegen meint Plutarch, diesem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, sondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entstehung unterworfene Natur gesetzten Dämon zu". Der ganze Gedankengang, sowie die Ausdrucksweise z. B. jenes *παίζει παιδιάν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugnissen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als spielender Knabe spielt und das *χρώμενος ἀεί* (cf. p. 115. 116, 1.) lassen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitische Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß diese dem Apollo selbst die Zerstückelung in die Vielheit zuschreibende Meinung für jeden andern Philosophen höchst befremdlich sein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegensätze identisch, und dieses Sichauseinanderlassen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit ist.

2) Bezeichnend und aus demselben geistigen Gegensatze beider Götter fließend ist auch die entgegengesetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geschlecht zu ihnen einnimmt. Nichts ist hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geschlecht. Unter ihm soll auch die Religion desselben am meisten um sich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden sein. Das Heiligthum dagegen im delphischen Apollotempel, wo die Pythia Orakel sprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, s. Plut. de *Ei* ap. D. c. 2. — Fast immer erschien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Existenz und ihrer Entfaltung in seiner Personification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit ist und von ihnen weiblich (*ἄρρην*) genannt wird, wird in ihrer

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weise thut; Dionysos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerstückelte ist, zerstückelt im Mythos den sein Wesen läugnenden ihm entgegengesetzten Gott Apollo und seine Personificationen.

Ebenso wird Bacchus seinerseits wieder von Perseus getödtet, von Perseus, dessen Name schon auf persischen Feuer- und Lichtdienst hinzeigt und den Creuzer, seiner orientalischen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Personification aufgewiesen hat, der aber insofern er hellenisirt und hellenisch ist, offenbar in den Kreis apollinischer Wesen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, ist es gerade dieser von Perseus getödtete Bakchos, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Dinarchos berichtet wird [1]).

Aber auch die ursprüngliche Identität, in der er an sich mit Apollo steht, hat sich sowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionysos ist aufmerksam gemacht worden, wie frappant diese Beziehung beider Götter als nothwendiger Gedankengegensätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreuskind auf den Thron setzt und ihm Götter und Menschen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt [2]). Auch unter der Herrschaft der Vielheit des reellen Daseins geht — in den Mysterienanschauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenso ist schon angeführt, daß, als Zagreus zerrissen, wieder Apollo es ist, der auf Zeus Befehl seine zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, so wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionysos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetischen Theologumenen sagt. Sie ist die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen ist ꝛc., s. Meursius im Denar. Pythag. bei Gron. Thes. Ant. Gr. IX. p. 1351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341. und andere Zeugnisse bei Lobeck, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinstimmend, und wie Heraklit sinnliche Vorstellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus sagt: „*καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προύδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντον ἐν τῇ ἑνώσει, τοιαῦτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν, ἐπέχειν δε τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς σονουσιῶν* (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).

die Einheit äußerlich herstellt[1]), und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideelle Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstücklung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. l., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Mythus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Richtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnaß der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίσπορος*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blitz vom Himmel heruntergekommen ist[2]). Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern[3]). Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Bekkers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεὸς, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*". Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. s. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobeck Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

für sich genommen. So ist was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigsten zutheilt, der Tod! Und gerade in dieser negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt sich so mit Apollo. Besonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I, 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse, tam multis aliis argumentis assererat etc. Hier werden also Apollo und Dionysius geradezu als ein und derselbe Gott ausgesprochen, wofür man sich auch des Apollo Dionysodotus (bei Pausan. I, 31) erinnern muß [1]). Wenn endlich Creuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den *Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης*, den am siebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in sieben Theile zerstückelt worden, (Procl. in Tim. p. 200) und auf diese Berührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerksam macht, so wird jetzt nach unserer Auffassung und Entwickelung der plutarchischen Stelle sowohl der Grund dieser Identität, als auch besonders ihr Unterschied gegeben sein. Die sieben Stücke, die sieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflösung in die Einzelheit des Daseins als solche entspricht. Apollo kommen nicht diese einzelnen sieben Tage, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben als Woche zu, eine Bestimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, sondern vielmehr als solche negirt und zu der Einheit des Wochenabschnitts aufgehoben sind. Darum ist ihm erst der siebente Tag [2]) heilig, der, den Abschnitt vollendend, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenso wenn Dionysos der Feuergeborene (*πυρίσπορος, πυριγενής*) ist, so ist deshalb durchaus nicht das Feuer sein Element. Sein Element ist vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüssige feuchte Natur. Wie in der Philosophie, wie speciell bei Heraklit das Wasser aus dem Feuer, als seinem directen Gegensatz, sich erzeugt, so ist in jeder sinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Wesen entspringt, nicht sein identisches Element, sondern vielmehr wesentlich sein Nichtsein und Gegensatz. Dionysos, der Feuergeborne, ist Feuerverlöscher. So sehen wir, während noch seine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt ist, ihn schon in dem orphischen Hymnus das Herrschen des Feuers

1) cf. Nonn. Dionys. IX, 261. und Creuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI, 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wytt.

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er Hyes[1]). Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen[2]). Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, *τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wytt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Musaeas[3]), daß bei der Flammengeburt des Bakchoskindes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Epheu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend" (*πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzünden des Feuers Apollo entspricht[4]).

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich

1) Siehe Creuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. *Διόνυσος* und Creuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seiende Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als jeden durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bakchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Tiber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symboles aber, das Herausringen des an sich in ihm Enthaltenen, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegentheil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum“ (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens Al. (Strom. IV. p. 164 Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weihen vergleichend, eine Epoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfange und zu derjenigen aufsteige, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Formel war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier“ (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewiß alter, von Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Malal.

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalas p. 684, *χρησμός* VIII.) angeführter *χρησμός*[1]) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater" (*ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ*), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensatze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchschauten Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und immerwährenden Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω*, zum reinen Gedanken abklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt[2])!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, son-

1) Es ist ihm der Name „*Πλουτάρχου*" vorgesetzt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelstellen für jenen von Bentley mitgetheilten *χρησμός* nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „*ταὐτόν ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*", „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses" (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 133 sqq. explicirte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. In der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu parallelisiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem *χρησμός* selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαροῖσιν κτλ.;

siehe Lobeck Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

dern in der That geistig höhere Potenzen, die das Wesen ihres Gegensatzes in sich aufgenommen haben. Inwiefern aber diese Einigung ein „Später" im Gedanken ist, und inwiefern sie demnach auch ein Später in der Zeit gewesen sein dürfte, — dies näher auseinander zu setzen, ist hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieser Umbildung dürfte sich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies ist auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionysos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein soviel ist jedenfalls klar, daß Ariadne, welche uns die Dichter stets als Geliebte des Dionysos schildern, zunächst ein dem Dionysos entgegengesetztes Wesen ist. Denn sie ist eine Personification der ideellen Einheit. Abstammend von einem rein negativen Wesen, dem Verderber Minos, dessen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitstern dem Theseus durch die labyrinthischen Gänge des verworrenen Daseins, in dem sich Jeder verliert, der die innere Einheit dieser sinnlichen, sich wirr verschlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone ist dem Theseus der Polarstern, der ihm, ihn sichernd gegen solchen Verlust seiner selbst, die Rückkehr weist (Hygin. P. A. II. 5.), wie diese deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienste Jedem leuchtet. — So erscheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengesetzt dem Dionysos. Sie hat seine heilige Grotte entweiht, und er ist die Ursache ihres Todes (Schol. ad Odyss. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kömmt also diese Ariadne zu Dionysos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherschwärmer Dionysos. Sie ist die Gemahlin des mystischen, des unterirdischen Dionysos, der sich selbst schon zu seiner einfachen innern Einheit zusammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Mus. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, ist der Kranz, den jeder Geweihte bei den attischen Mysterien trug. So zeigt sich auch in dieser Verbindung des Bakchos und der Ariadne, wie sich in der mysteriösen Anschauung das Wesen des Gottes gehoben und mit seinem Gegensatz in Einheit gebracht hat. So ist die mystische Anschauung nur der im Griechenthum selbst vorhandene Zug, durch welches dasselbe sich über sich selbst herauszuheben und das Dasein der besonderen Momente der Idee in ihre geistige Einheit aufzulösen gedrängt war.

Nicht nur durch diese und jene Symbole und Gebräuche, sondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung ist die mysteriöse Richtung der im Griechenthum selbst vorhandene und sich forttreibende Entwicklungskeim der christlichen Religion.

Richtiger sicherlich, als ihm selbst bewußt, sagt Jo. Lydus (de mensibus IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergiebt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (also die ideelle und negative Einheit, nicht die sinnliche Fülle) des Weltalls übertragen sei: „im Geheimen wurden die Mysterien des Dionysos gefeiert, weil Allen verborgen ist die Gemeinschaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der sinnlichen Natur des Alls“ [1]).

Wieder erscheinen hier die Apollo und Dionysos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechischen Religion umspannenden Gegensätze, und die in der dunkeln sinnlichen Vorstellung sich sinnlich vollbringende Einigung derselben als der Inhalt der Mysterien: als Bedingung aber dieser Mysterien — und somit zugleich andrerseits auch als die Bedingung der griechischen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimsein dieser Einheit d. h. also die noch selbständige Besonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegensatz dieser Göttervorstellungen gegen einander. Als die besonderen Götter immer mehr vergeistigt sind, als sie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauscht und sich gegenseitig so durchdrungen haben, daß sie schlechthin in keiner Besonderung gegen einander bestehen bleiben können, als die Gegensätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und somit ihre bis dahin nur vorgestellte und deshalb geheime Einigung so vollbracht ist, daß aller Gegensatz als ein aufgehobener erscheint, — da ist das, was die griechische Mystik nur vorstellend versucht, einerseits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerseits erfüllt und aufgehoben zugleich im Christenthum, diesen einander so feindlichen und doch innerlich so wesentlich zusammenhängenden Erscheinungen.

Wie einerseits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philosophische Erkennen schon früher jene Einheit vollbringt, so ist jetzt — noch in der Form der sinnlichen religiösen Vorstellung selbst — die christliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieser Mysterien-Anschauungen. Der christliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechische Welt so lange in sich verborgen trug, wie der griechische Zeus den Dionysos in seinen Flanken.

---

1) „*ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ Λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο διὰ τὸ πᾶσιν ἀπόκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν κοινωνίαν*“.

Um jedoch von dieser Abschweifung zurückzulenken, so ist jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwiesen, daß Heraklit in seiner speculativen theologischen Dreieinigkeit von Apollo und Dionysos als den reinen in einander umschlagenden an sich identischen Gegensätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Momentes des realen Daseins, deren beständige ihnen selbst negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die absolute Idee des Werdens bildet, die nur in der processirenden Vermittelung dieser Gegensätze mit einander existirt, sich in der That überall auf dem Substrate der religiösen, besonders der orphischen Vorstellungen bewegt, und nur das in diesen Anschauungen *an sich* in sinnlicher Weise Enthaltene in den *reinen Begriff* erhebt, eben deshalb aber mit dieser speculativen Religionsphilosophie die Religion selbst, deren *Wesen* darauf beruht, ihres eigenen Inhalts *nicht* bewußt und mächtig zu sein, vollständig auflöst.

Dasselbe Substrat und Material orphischer Anschauungen, dieselbe Adoption dieses sinnlich mythischen Stoffes als Darstellungsform seines Gedankens, und, was hierin schon gesagt ist, dieselbe speculative Ausbeutung dieses Stoffes läßt sich auch mit Sicherheit darin nachweisen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugnissen, seinen Demiurgen Zeus ein *Kind* und gerade seine Action des Weltbildens ein *Spielen* dieses Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote stünde, nur Einiges: Proklus bezeugt, daß Orpheus sowohl seinen Zeus selbst, als auch seinen Dionysos *Kinder* genannt habe[1]). Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht insofern er *als solcher* d. h. in der Totalität und Einheit seines Wesens gefaßt wird (denn insofern ist er das „Eine Weise"), sondern insofern er *weltbildend* ist, d. h. sich in den Dionysos umwandelt und rückwandelt, wenn also wesentlich Zeus *als Dionysos gedacht* ein spielendes Kind ist, so drückt sich das in der sinnlichen Vorstellung, wo alle Momente noch besonderes sinnliches Dasein haben, nothwendig *so* aus, daß Zeus *und* Dionysos Kinder sind.

Bei Dionysos ist nun seine Auffassung als *Kind* ein vorstechender und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns fast immer nur in entwickelter Jünglings- oder Mannes-Gestalt begegnen, so muß es für Dionysos in seinem innersten Wesen begründet sein, daß in seinem gesammten Mythenkreise seine Kindheit eine so große Rolle spielt, be-

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „*Λύτὸν τὸν Δία καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ, καίπερ ὄντε νέω, φησὶν ὁ Ὀρφεύς.* Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.

sonders aber im orphischen und mysteriösen Kreise er fast constant als Kind gedacht erscheint. Wie durch seine Passionsgeschichte, so ist auch hierin der mystische Dionysos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jesukindleins. Es ist aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Dasein ist nicht einmal geschaffen: es ist eine fortgesetzt sich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es ist dieser Wechsel vom immer neuen Hervorgehen und Verschwinden des Einzelnen. Dionysos wird daher gerade in der mysteriösen Auffassung, wie er hier einerseits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andrerseits als dieser demiurgische Lebensgeber des Einzelnen sich stets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Dasein als sich stets neuschaffendes ist mehr blos für den philosophischen Gedanken vorhanden. Für die sinnliche Vorstellung stellt sich diese unausgesetzte Neuschöpfung, an die sinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als sich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuung alles Daseins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Wintersolstitiums, wo die Sonne wieder zu steigen beginnt, das neugeborene Dionysoskind, dieser Jahresheiland, in der mystischen Wanne von einer Priesterin in den Mysterien gezeigt [1]), wovon der Gott *Λικνίτης* [2]) hieß.

Der ganz mysteriöse Jakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbrust liegende Dionysos genannt [3]). Ebenso erscheint als Kind oder Knabe (*παῖς*) Jakchos mit der Demeter in den orphischen Versen bei Clemens [4]); dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrschaft [5]).

Nicht anders verhält es sich mit dem Spielen des heraklitischen Zeus. Durch Kinderspielzeug, Kegel, Kreisel ꝛc. verlocken die Titanen den Zagreus, als sie ihn zerreißen [6]). Kindische Lustbarkeiten erwähnt Plato bei den orphischen Weihen [7]). Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphischen Mysterien als Spielsachen (*ἀθύρματα*) des Dio-

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124., Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq., Serv. ad Virg. Georg. I, 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hosier in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Liknites aufrichten.

3) Vgl. Creuzer Bd. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475. ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15., Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI, 173.

7) Plat. Rep. II, 364.

nysoskindes vorkommen, neben Kegel, Kreisel ꝛc., die alle anerkanntermaaßen kosmische Bedeutung haben, besonders auch der Würfel erwähnt, und wenn andrerseits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn sein Aeon sei, antworten läßt: „Ein spielender, würfelnder (πεσσεύων), sich auseinander lassender Knabe", so ist nun gewiß evident, daß dies „würfelnd" keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher und verunstaltender Zug der lucianischen Darstellung ist, sondern daß Heraklit in der That, auch dies aus den orphischen Symbolen adoptirend und resp. diese speculativ ausdeutend, seinem weltbildenden Zeus jenes Würfeln zugeschrieben haben muß [1]). Dies bestätigt sich auch durch die früher schon nachgewiesene Genauigkeit der andern beiden Beiwörter des Lucian παῖς παίζων, διαφερόμενος. Diese Genauigkeit im Thatsächlichen ist gerade auch für eine comödirende Darstellung besondere Pflicht. Sie vor allen darf nur solche Züge anbringen, die auf thatsächlicher bekannter Wahrheit im Originale beruhen und in demselben einen wesentlichen Bestandtheil ausmachen. Nur an dem contrastirenden Vergleich dieser zutreffenden als thatsächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auffassung entzündet sich das Gelächter.

Soll Lucian's Verspottung gelungen sein, so muß also dies πεσσεύων (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatsächlicher, sondern auch ein bedeutungsvoller Zug sein. Und in der That ist dies so sehr der Fall, daß erst durch dies Würfeln die Darstellung des weltbildenden Zeus bei Heraklit als eines Kindes und eines spielenden Kindes [2]) ihr concretes

---

1) So würfelt (ἠστραγάλιζε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn nämlich seine Mitbürger auffordern, ihnen Gesetze zu geben, so geht er statt dessen in das Heiligthum der Artemis und spielt daselbst mit Kindern Würfel. Und auf die Verwunderung seiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit besser sei, als mit so schlechten Leuten, wie sie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch der Zufall sein nicht zu verkümmerndes Recht hat, so wäre es doch ganz möglich, daß hier bei dem symbolischen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen und durch dessen Auffassung im Alterthum manche Fabeln entsprungen sind (vgl. p. 42, 1.), hier wieder eine solche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de *Ei* ap. Delph. vergleichen, wo gesagt wird, daß Apollo nach gewissen Lehren gleich dem Knaben in der Fabel immer dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche nicht ist, bald schaffend, bald die geschaffene vernichtend, und das dort von uns Bemerkte, und hierzu besonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX. p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γάρ ἐστι πάντα ῥευστὰ καὶ πρόσκαιρα καὶ ὥςπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταῤῥιπτούμενα καὶ μετα-

Verständniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung spielt, besteht ja, wie wir oben gesehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er sich unausgesetzt aus seiner Form als Apollo in sein Gegentheil, in seine Form als Dionysos, umschlägt und aus dieser ebenso wieder immer in jene rückumschlägt. Diese *μεταβολή*, diese sich selbst umschlagende Bewegung, hat ihre beste sinnliche Darstellung in der sich überschlagenden und rücküberschlagenden Bewegung der Würfel. Diese sich überschlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitischen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt sehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys.[1]): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης.* „Nichts ist unbeständiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menschlichen Dinge überschlägt". Und darum ist Zeus, weil sich beständig aus sich als Apollo in sich als Dionysos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umschlagende Spiel seiner mit sich selbst die Weltschöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelspielender Knabe*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatischen Kreisen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, schon an sich selbst so alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweisen.

τιθέμενα und bald darauf *παίζεσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ περιτρεπομένοις.*

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

*) Unsere Inschutznahme des *πεσσεύων* nicht nur, sondern auch unsere ganze Auffassung des spielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 bestätigt: „*Λιὼν* (so nannte ihn schon Lucian l. l., es ist Zeus in seiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστὶ παίζων· πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη.* „Ein spielendes, würfelndes Kind ist der Aeon. Des Kindes ist die Herrschaft". Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geschieht, die Beziehung auf die orphischen Dogmen, in denen (s. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλεία* über Göttern und Welt übergiebt, zum Vorschein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sq. gegebenen Entwickelung der Bedeutung dieses Spieles des Zeus und des orphischen Substrats, in dem sich Heraklit dabei bewegt, dürfte also auch von selbst die Ansicht von Bernays beseitigt sein, welcher Rhein. Mus. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerstörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitische Darstellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. Il. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderspiel erklären will.

Daß wirklich in ihnen solche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier bestimmt das Material nachzuweisen, in welchem sich Heraklit mit diesen Namen bewegt, ist schwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 234, 2.) auseinandergesetzt haben, nicht ganz feststeht, ob Heraklit den κόρος für das feurige Apollostadium und die χρησμοσύνη für das des Dionysos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kömmt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich bestimmen kann, welche Mythenkreise Heraklit hier im Auge hat: denn ohne dieses vorherige Feststehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßstab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin schillernd nur über den Kopf zusammenschlagen [1]).

Wäre unsere Vermuthung, daß der κόρος das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darstelle, sicher, so muß zunächst wohl auf den von Carl Ritter nachgewiesenen alten Κοροscultus [2]), der auch gerade in Kleinasien localisirt war, Bezug genommen werden, einen apollinischen Sonnendienst, in welchem (siehe Creuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionysos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die χρησμοσύνη, — die Dürftigkeit und hieraus entspringende Sehnsucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in seiner so geistvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Wesen (und selbst den Namen) der samothrakischen Demeter entwickelt. Denn stünde es auch um Schellings daselbst versuchte phoenizisch-hebräische Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieser samothrakischen Ceres hat er unzweifelhaft festgestellt, und ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es daher jedenfalls, wenn

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit κόρος und χρησμοσύνη (Sehnsucht) die phönizische Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnsucht und Nebel als Principien auftreten: Σιδώνιοι δέ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγράφεα (nämlich Eudemus) πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται καὶ πόθον καὶ ὁμίχλην (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als schöpferisches Princip selbst, sondern nur als Substrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit stimmen. Aber der πόθος oder die Sehnsucht nur dann, wenn bei Heraklit die χρησμοσύνη eine Sehnsucht nach Weltbildung, und also das Feuerstadium wäre, nicht aber wenn sie das Dionysosstadium ist und folglich eine Sehnsucht nach Rückgang in die ideelle Einheit darstellt.

2) Vorhalle europ. Völkergeschichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Heraklit, genau diesen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weise) in dem griechischen Worte *χρησμοσύνη* wiedergebend und sie dem *κόρος* Erfüllung und Vollendung gegenüberstellend, diese Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und seiner speculativen Physik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um so beziehungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweisung erscheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionysos unter den samothrakischen Gottheiten so bedeutend in den Vordergrund tritt[1]), sondern im Mysterienkreise gerade[2]) der mystische Dionysos als *κόρος*[3]) der Ceres gegenübergestellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeschaut wird. Denn daß die religiöse Anschauung von *κόρος* (Bacchus als Kind und speciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung[4]) nicht eben weit abliegt, ist wohl auch ohne jede weitere Ausführung klar[5]).

---

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. 1, 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionysos sogar die Stiftung der kabirischen Weihen zugeschrieben wird, ebenso bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Cr. vgl. Welker, Aesch. Tril. p. 164 und Creuzer, Dionysos p. 151.

2) In den eleusinischen zwar, deren Zusammenhang mit den samothrakischen aber wohl seit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) *κόρος* heißt der mystische Dionysos in den Eleusinien als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proserpina *κόρη*. Wie Ceres die Mutter *κατ' ἐξοχήν* ist (Herod. VIII. 65. c. interpr.), so ist er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der *κόρος*, das Kind *κατ' ἐξοχήν*. Man sehe Creuzers gelehrte Ausführung über *κόρος* und *κόρη* Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und besonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat *κόρος* die Bedeutung von Sproß, Sprößling, selbst in der Pflanzenwelt; siehe Lobeck, Aglaoph. p. 413.

5) Blos einige Andeutungen seien gestattet: Mit dem Kinde ist das in Schmachten und Sehnsucht bestehende Wesen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe sein, die dem Beinamen des mystischen Bacchus *κόρος* zu Grunde liegt. Darum ist bei den Orphikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identisch und Mutter des Zeus ist, die Ceres vor ihrer Mutterschaft Rhea; erst mit derselben erfüllt sie sich zur Demeter, s. Proclus in Cratyl. p. 96: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γὰρ.*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε Δημήτηρ"

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobeck, Aglaoph. p. 537. Besonders muß dabei auf die in *ἀνεκφοίτητος* liegende Bezeichnung ihres noch einsamen,

Zeigt sich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem bestimmten einmal gewählten theologisch-dogmatischen Stoff und selbst an der Stellung, welche innerhalb desselben die mythischen Gestalten zu einander einnehmen, festhielt, so ist dies nur ein Beweis mehr für die schon im Anfang dieser Arbeit aufgestellte und seitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweisende Ansicht, daß er ohne jede dogmatisch-theologische Tendenz jenes Material nur als Darstellungsform seiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn selbst vorhandenen Unangemessenheit dieser sinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, diesen

---

nicht aus sich herauskommenden Wesens geachtet werden, sowie auf die in πέλομαι verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgebrachten Sein. Fast noch deutlicher sagt Proclus ib. p. 85: ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω μεν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.

Auf diese orphische, des geistigen Unterschiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte sich, wie mir scheint, Lobeck berufen sollen, um den schon im Alterthum geführten Streit, ob der samothrakische Dienst der Rhea oder der Ceres geweiht gewesen, zu versöhnen (s. Aglaoph. p. 1225 sqq.), nicht auf die Aehnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Gewiß muß es uns aber sehr bedeutsam für unsern Zusammenhang erscheinen, wenn wir sehen, daß auch die Stoiker, so sehr in der Regel jenes schlechte und abstracte physische Allegorisiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weise zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren anderwärts auch jene orphische Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, s. Chrysippus ap. Phaedrus de nat. deor. p. 18: „μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μήτερα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα". Sicher, wenn Phaedrus daselbst von Chrysippus sagt: Τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι, so hat Chrysippus auch dieses „Umdeuten der Mythen" nicht weniger als den Mischtrank, dem er sie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was sich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgestellt hat und ferner herausstellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt sein, engeres Anschließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo sich Spuren wirklich speculativer Mythenbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweise, die ihnen so wenig originär und selbsteigen ist, daß sie dieselbe auch nirgends festzuhalten vermochten; während dagegen, wo sie in ihrer gewöhnlich abstract oberflächlichen Weise die Götter in Luft, Erde ꝛc. ꝛc. zerlegen, sie offenbar von Heraklit sich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entsprechende verderbende Mißverständniß an heraklitischer Theologie verüben, das wir sie an heraklitischer Physik verüben sehen werden. Von Heraklit sagte uns Heraklides oben sehr richtig, er theologisire das Physische (θεολογεῖ τὰ φυσικά); von den Stoikern könnte das Umgekehrte gesagt werden, φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα.

in seiner rein logischen Form ihm noch unaussprechlichen Begriff in immer neuen sinnlichen Darstellungen herauszuringen gesucht hat.

Die eben in Folge dieser Darstellungsform selbst wieder die äußere Gestalt einer speculativen Theologie und Religionsphilosophie annehmende, aber mit seiner Philosophie nothwendig bereits gegebene vollständige Auflösung der Religion selbst tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächst im entschiedensten Gegensatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celsus mittheilt[1]): „*καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδε πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσί*“. Und mit Weglassung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitischen Satzes) findet sich das Fragment auch bei Clemens[2]): — — *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου .. „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο*“. „Und zu diesen Bildsäulen flehen sie, als wie wenn Einer zu Häusern plapperte, nicht wissend wer Götter noch Heroen sind“.

Diese Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringsten überraschen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, so ist die Bildsäule das, was am wenigsten Theil an dieser processirenden Bewegung hat. Sie ist am meisten festes bleibendes Sein.

Darum sagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willst, so höre Deinen eigenen Philosophen, den Ephesier Herakleitos, wie er den Bildsäulen ihre Lebloſigkeit (*ἀναισθησίαν*) vorwirft“ ꝛc. Darum ist auch im Fragment selbst der Vergleich der Bildsäulen mit Häusern sehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber sein können, daß Heraklit zu diesem Ausspruch von seinem System aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er sagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit seltsamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieser Stelle der Verdacht jüdischen Ursprungs“. Worauf basirt er diesen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieser Gedanke in der That auch vom jüdisch-alexandrinischen Standpunkt aus ausgesprochen werden konnte. Aber das wird doch hof-

1) contra Celsum VII. p. 738. ed. de la Rue.
2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

sentlich nichts beweisen sollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derselbe Satz von den verschiedensten Standpunkten der Welt aus gesagt werden. So vergleicht Celsus selbst bei Origenes a. a. O. diese Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perser, den Göttern keine Tempel und keine Bildsäulen zu setzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt ist (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II. 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenso erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß sie Tempel ohne Bildsäulen gehabt (*νήοι ἀξόανοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgtesten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Flusses fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem spiritualistischen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen gebraucht haben, wie denn überhaupt sehr viele heraklitische Sentenzen, z. B. der Spruch: Leichname seien verächtlicher denn Mist, der Leib das Grab der Seele, der unstäte Wechsel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen sei, der Krieg als Gesetz des Daseins, die Auflösung der Dinge in Feuer ꝛc. ꝛc., das Schicksal gehabt haben, theils mit besonderer Vorliebe von dem christlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit sie gar nicht wieder erkannt haben würde, sprüchwörtlich zu werden[1]). Alle diese Dicta hätte also, insofern sie sich nicht schon bei

---

1) Doch zeigt sich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war. Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt ist, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Flusse in dieser Weise bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὀριγνώμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἄξια τοῦ παμβασιλέως θεοῦ συνειδώς, τὰ ὑγητὰ καὶ ἐπίκηρα καὶ ποταμοῦ δίκην ῥεόντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ.* Das heraklitische Dictum *νέκυες κοπρίων ἐβλητότερον* in gleicher Weise verarbeitet in derselben Rede p. 659: *„αὐτίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐκύκα, ἦγε τε καὶ ἀπῆγε καὶ πόλλα ἴσχυεν, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, κεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς, σκυβαλῶν ἐκβλητότερον, ἄπνουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daseins constituirt, konnte ebensowenig umhin, schon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich seine logisch-metaphysische Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem spiritualistischen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: Vivere, mi-

Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatze verfahrend, ein Leichtes sein, mehr als drei Viertheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Probierstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraklit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraklit von *seinem* Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraklit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen *konnte*, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen *mußte*. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich" und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen". Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen *Möglichkeiten* würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fort fallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraklits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Epheser angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber übersah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur; Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: *Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμός ἐστι καὶ μάχη.* Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 1428: *πολέμου καιρὸς, πᾶς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐστι χρόνος*; id. in Genes. Orat. 3.: *Διηνεκὴς ἡμῖν ἐστιν ὁ πόλεμος καὶ ἀναχωχὴν οὐδέποτε ἔχων.* Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Erfindung von unserem Bruchstück abwälzt[1]): *ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· „ὁμοία ὡς εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις“.* „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten“. Das zweite *ὡς* aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm *ἀγάλμασι* ausgefallen sein sollte. Und an dieses *θεοῖς τοῖς ἀψύχοις* konnte sich dann auch anschließen *οὔτε γιγνώσκοντας θεοὺς οὔτε κτλ.*[2]).

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.[3]) in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens

---

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bestätigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den aegyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Ephesier gelesen hat, de Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (*ἄψυχον*) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (*ἀναίσθητον*) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger geehrtes Loos als selbst Leichname (*ἀτιμότεραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν*). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (*κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα*) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders her an sich einen Abfluß (*ἀπορρύσῃ*) und Antheil des Vernünftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; **weshalb** das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich dargestellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (*αἰσθήσεως*) und Einsicht (*συνέσεως*) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist“. (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Heraclitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat“, „dieſe verhöhnt Heraklit, wenn er ſagt: „Indem ſie ſich reinigen wollen, beſudeln ſie ſich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der ſich mit Koth beſchmutzt hat, ſich mit Koth abwüſche“. Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconſtruction mit einander verbundene, im Deutſchen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderſtellung von purgantur. polluuntur iſt echt heraklitiſch. Die Wendung non secus ac si quis iſt nur eine Ueberſetzung von der Verbindung *ὅμοια ὡς εἴ τις*, welche wir ſchon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiermacher (ſ. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchſtück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen faſſen. Allein er überſieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es ſogar zu den bekannteren gehört zu haben ſcheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht ſich darauf faſt wie auf etwas Sprüchwörtliches und daſſelbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich ſehr beleſene Gregor Nazianz ſelbſt, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν ὡς πρότερον καὶ τὸν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινὸς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirf fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer ſind, welche Koth durch Koth reinigen, wie ich Einen von ihnen ſelbſt ſagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen“. —

Uebrigens wird man ſich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten iſt, daß ſie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiöſen Cultus ſchmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Beſtimmung, „*ἀκέα*“. Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derſelben vom Stofflichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daſelbſt aufgeſtellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zuſammenhang wohl hinreichende Wahrſcheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit ſolcher Verachtung von ſeinen Zeitgenoſſen ſagt: „Nicht wiſſend, wer Götter noch Heroen ſind“, — was waren denn nach ihm ſelbſt Götter, Heroen und Dämonen, ſo ergiebt ſich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächſt aus ſeinem Syſtem, der es auch an poſitiven Belegen nicht fehlen wird.

Das Göttliche war ihm das reine Werden; die Verbindungen desselben mit dem Sein also in der That das, was man seine Dämonologie nennen könnte. Und da bei ihm diese Verbindung kein ruhiges Sein, sondern ein solches producirte, welches nur Proceß war und darin bestand, den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen, so wäre es an sich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf seinem Wege nach Oben durchläuft, als entsprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten seines Werkes hingestellt hätte; daß er also die Stufen des Naturprocesses auch als Klassificationen und Abtheilungen der Dämonologie darstellen konnte, ja darstellen mußte, falls er sich überhaupt einmal irgendwo in solcher Classification der Dämonologie ergehen wollte.

Einen Wink hierüber scheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Ephesiers nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf seine Lehre, wenn auch erst in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweist. Er spricht daselbst (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Dämonologie und zeigt, daß sie Hesiod zuerst in vier getrennte Gattungen genau classificirt hat, in Götter, Dämonen, Heroen und Menschen. Hierauf fährt er fort: „*ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς, ὥσπερ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δὲ ὕδατος ἀὴρ, ἐκ δ' ἀέρὸς πῦρ γεννάμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας, αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρόνῳ πόλλῳ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἀναλυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥσπερ ἀναθυμίασιν, ἴσχειν*". „Andere aber nehmen dieselbe Umwandlung wie bei den Körpern, so auch bei den Seelen an; wie man nämlich sieht, daß aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Luft, aus der Luft Feuer sich erzeugt, indem sich die Wesenheit nach Oben bewegt, so schlagen auch die bessern Seelen eine Umwandlung aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Dämonen ein. Und aus Dämonen nun gelangen sie, nachdem sie sich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geschieht es, daß sie ihrer selbst nicht mächtig sind, sondern herabsinkend und wieder in sterbliche Körper eingehend ein glanzloses und unreines einer steten Umdunstung[1]) ähnliches Leben

1) *ἀναθυμίασιν* vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerspricht nicht, sondern bestätigt das daselbst über die *ἀναθυμίασις* von

führen". — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieser Stelle genau mit dem übereinstimmt, was wir schon urkundlich über Heraklit gehabt haben (s. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird sich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich bestätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn selbst und nicht blos die Stoiker im Auge hat. Dennoch sind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythischen Stoff in dem er sich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen seines Werkes derartige Classification aufgestellt hätte, dieselbe doch nicht festgehalten hat. Dies zeigt sich deutlich schon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitischer Aussprüche, in welchen wenigstens in der Form, in der sie uns erhalten sind, Götter, Dämonen und Seelen unterschiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächst der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX. 9. Heraklit habe gesagt: „*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*". „Alles sei voll von Seelen und Dämonen". Hierhin gehört auch die Geschichte, die Aristoteles[1]) erzählt, es wären einst Gastfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn sich im Stalle wärmend gefunden, und als sie nun gestutzt, habe er ihnen zugerufen, getrosten Muthes einzutreten, „denn auch hier seien Götter" (*ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαῤῥοῦντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς*). In directer Rede findet sich diese Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis, verbum cordi haberem

---

uns Gesagte. Die *ἀναθ.* ist, sagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer selbst wieder ins Dasein übergeht; sie ist der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht selbst mit „Dünsten" verglichen (es heißt nicht *ὥςπερ ἀναθυμιάσεων* oder *ἀναθυμιάσεις*), sondern ihr Leben wird einer *ἀναθυμ.* gleich gesetzt. Es heißt also nicht: sie führen ein Leben, wie Dünste es führen, sondern: sie führen ein Leben, welches gleichsam eine *ἀναθυμίασις* ist, d. h. einem sich stets aus dem Festen entwickelnden und stets wieder in's Feste niederschlagenden Dunstungsprocesse gleicht. Wie dieser, wie die *ἀναθυμίασις* nämlich ist auch ihr Leben beständiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenstadium, und da sie sich in diesem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich ist also ganz passend. Aber eben darin, in dieser beständig zu neuem realen Dasein umschlagenden Bewegung besteht der Unterschied des realen Processes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen diese Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (s. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I, 5. p. 645. Jenes *πάντα πλήρη δαιμόνων* oder *θεῶν* bringt daher schon Michael Ephes. mit dieser Anecdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „*ὅσον ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὥςπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προσιέναι τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον*

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt“[1]). Der heraklitische Gedanke dieser Sentenzen ist aber kein anderer, als der von Plato also wiedergegebene[2]): „μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς“ κτλ. „Alles processirt (schlägt um) was der Seele theilhaftig ist“.

Es dürfte sich also in diesen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen systematischen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken nicht festgehalten zu haben scheint. Sieht man näher zu, so ist dies seiner Philosophie ebenso natürlich als nothwendig, so daß die plutarchische Stelle, insofern sie feste classificirte und bleibende Unterschiede zwischen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛc. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitischer Lehre trifft. Dies ist schon dann wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entspricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Wassers in Luft nicht Heraklit selbst, sondern erst den Stoikern zukommt.

Es ist aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitischen Systeme hierbei etwa nur für folgenden Unterschied Platz: Die menschliche Seele, selbst feuriger Natur, steht im sinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beständiger Wechselwirkung mit diesem. Dies ist ihre Trübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt sie sich auf die Stufe, der im Elementarischen das Feuer entspricht. Aber auch das Feuer als solches ist, wie sich zeigen wird, schon einzelnes, wenn auch reinstes, bestimmtes Sein. Es ist schon eine bestimmte Stufe des realen Processes, und somit schon ein verendlichendes und vereinzelndes, wenn auch das relativ angemessenste Dasein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber steht nur das Eine Weise, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieses Wesens — was Plutarch l. l. abstract die Gottheit nennt — sind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn sie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt sind sie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (θεοί). Zwischen diesen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterschied sein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchischen Stelle, welche nicht nur mit Früherem sehr übereinstimmt,

---

ἐστίν. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα“.

1) Doch siehe die Bemerkung von Aeg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

sondern auch noch an andern Orten manche Bestätigungen erhalten wird, für Heraklit festhalten, und dennoch die in der ersten Hälfte derselben entwickelten bestimmten Classificationen[1] und Unterschiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele selbst das war, was sonst unter Dämonen, Heroen und Göttern verstanden wurde, daß sie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen seine schon früher betrachteten Fragmente: „Die Menschen sind gestorbene Götter, die Götter gestorbene Menschen", Fragmente, welche seine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und dartbun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker sich an die reflexionsmäßige Vorstellung anlehnte, sondern consequent an seinem speculativen Begriffe festhielt, auch hier nur von einer gegensätzlichen und an sich identischen Zweiheit die Rede sein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterschiedes vorhanden sein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Substanz nach Werden und Negativität ist, für sich selbst aber ins Sein versenkt ist, oder ob sie sich auch als das erfaßt, was sie ihrer Substanz nach wirklich ist. Diese sich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele setzte er als göttliche Gesinnung und Einsicht der menschlichen gegenüber, die ihr Wesen und das Göttliche verkennend, sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird sich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für sich allein genommen eine andere Ansicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes speculative Sicheinlassen auf den religiös-dogmatischen Stoff entstanden sind, dennoch wieder die vollständigste Negation und Auflösung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen stehen auch in durchaus keinem Widerspruche die Fragmente, in welchen er in einer gewissen geheimnißvollen Weise Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr sind auch diese Sätze im Allgemeinen nur consequente Folgen seines philosophischen Gedankens. So haben wir ja schon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus ersehen, wie er das Sein überhaupt als Mühsal (κάματος) und Widerspruch, das reine von dem Widerspruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungestörte processirende Einheit von Sein und Nichtsein, als Ausruhe (ἀνάπαυλα) von dem Kampf des realen Daseins bezeichnet hat.

[1] Bekanntlich war schon Thales zu einer solchen Classification geschritten, siehe Athenag. Legat. c. 21.

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Trotz des Seins gehemmte Einheit; sie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus[1]), die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, des ungestörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirt.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so würde nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen[2]): „*Ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι*". „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit". Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἂν κατ.*. wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vordersatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens[3]) erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*". „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch glauben", ein Ausspruch, für welchen, denselben mit der unechten Abänderung des *ἅσσα* in *ὅσα* anführend, Theodoret[4]) ihm reichliches Lob spendet: „*ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*".

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was", das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verdolmetscht: „Diesen weissagt er das Feuer"; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.
2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wytt. ed. Leyden.
3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylb. p. 630. P.
4) Graec. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.

Realität des reinen Processes: es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die ἀνάπαυλα, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv blos: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Denn auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaften philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Ansichsein und Sein, potentia und actus. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sichselbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Perhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins[1]). Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleierm. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt. ἐπεὶ τό γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρεύειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταχειριζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθὲς προσδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἁμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ. Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät ersonnen, wie Schleierm. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

schauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der socratischen Philosophie adoptirt und in dem berühmten Schlusse der Apologie ausgesprochen eine so reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühsal (πόλεμος, κάματος), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinstimmung mit sich selbst (ὁμολογία und εἰρήνη) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausspruch (s. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (ἀνάπαυλα) sei. Denn diese besteht ihm nicht in der Ruhe, im sinnlichen Sein, sondern vielmehr im Wegfall jenes Widerspruchs zwischen Bewegung und Verharren, zwischen dem processirenden Umschlagen in den Gegensatz und dem sich erhaltenden Dasein, ein Widerspruch der Loos und Existenz alles Einzelnen bildet.

Vom philosophischen Gedankenstandpunkt Heraklits aus mußte sich also der Tod als Glück und Erholung bestimmen; allein vom Standpunkt des an sich selbst festhaltenden einzelnen Lebens aus ist diese Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das ist nicht nur eine Reflexion, die wir anstellen, sondern die auch Heraklit selbst angestellt hat. Denn dieselbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als Δίκη ausgesprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf sich beharrende Sein und die Unbill seines Lebensegoismus, ganz so wie Anaximander schon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente sagen also in ihrer räthselhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in stoischer Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit sagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige".

---

demnoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (s. diese oben p. 86). In den letzten Worten derselben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt sei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erst von den heraklitischen Sophisten aus ihr gezogenen Consequenzen durcheinander; aus jenem μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους aber mußte sehr bald μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τὸν βιὸν oder τὴν φύσιν, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Consequenz, denn auch in der platonischen Stelle selbst kömmt ja der Grund des Beklagens, die Haltlosigkeit des Daseins nicht sowohl den λόγοις (den Reden), sondern diesen nur deshalb, weil eben dem Dasein selbst zu.

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen". Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Ens gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz [1]).

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet", zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: *Ἰσὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα καί ἀέρος πῦρ· μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt". Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— — *μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*". „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwickelungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung", und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

aber ist der, daß wie es im Naturprocesse der Tod der Erde ist, Wasser, des Wassers Luft ꝛc. zu werden, es so der Tod des Menschen sei, Gott zu werden (cf. z. B. die Stelle bei Marc. Anton. II. 12.[1]).

Als Philosoph und Physiker aber zeigt sich auch noch in jenen so geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraklit dadurch, daß er von der religiösen

---

1) Sie lautet: *τοῦτο* (der Tod) *μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ· πῶς ἅπτεται θεοῦ ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος· καὶ ὅταν πῶς ἔχῃ διακέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μόριον.* Wir glauben, daß die Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte schon vorgeschlagen zu lesen, *ὅταν πως ἔχῃ ἢ διαχέεται*, ohne jedoch das *διαχέεται* weiter zu belegen und durch das *ἢ* den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker verwirft daher diesen Vorschlag und möchte lesen, entweder *καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν δίκηται* oder zwar auch *καὶ π. ἐ. ὅταν διαχέεται*, aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. also in einem Sinne, der, nach unserer Ansicht, dem richtigen gerade entgegengesetzt ist. Wir glauben vielmehr darauf verweisen zu müssen, daß *διαχέεται* ein echt heraklitischer Ausdruck gerade für die Bewegung ist, welche den Weg nach Unten constituirt; er bezeichnet ihm, identisch mit dem *διαφερόμενον*, und nur noch in sinnlich concreterer, zugleich das Flüssigwerden in sich einschließender Ausdrucksweise, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in seine Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

In dieser streng heraklitischen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebensowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu fassen, wenn nicht beide, statt zu verharren, sich umwandelten: „*οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ ἐπὶ πόσον συμμείνασαι μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται. εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι*“. „So (nämlich wie die Körper in der Erde verwesen) wandeln auch die in die Luft entwichenen Seelen, nachdem sie eine gewisse Zeit ausgedauert, sich um und werden flüssig und entzünden sich, in den den Saamen von Allem bildenden Logos (in das die Entwickelung der Welt in sich einschließende Vernunftgesetz) aufgenommen“. Man achte darauf, wie in dem *μεταβάλλουσι* der gemeinschaftliche Begriff der Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeschickt wird, der dann in seine beiden Gegensätze zerlegt wird: *ἐξάπτεσθαι*, sich entzünden, welches auch bei Heraklit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben ist und für welches die Stoiker sonst *ἐκπυροῦσθαι* zu sagen pflegen (siehe Heraklit bei Clemens. Al. Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. 628. Pott.), und welches daher den stricten Gegensatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu *ἀποσβεσθεῖς*) zu *διαχέεσθαι* bildet. Ich lese daher mit Gataker in der ersteren Stelle des Marc. Anton.: „*καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται*“ und übersetze, es sei Sache der Vernunft, zu wissen: „wie der Mensch Gott berührt und nach welchem seiner (des Menschen) Theile, und wie sich dieser Theil des Menschen (die Seele) verhält, wenn er flüssig werdend sich ins Dasein ausschüttet“; sie, die Seele, ist dann näm-

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgedrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „*Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας*", die Menschen erwartet nach dem Tode ꝛc., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe[1]). — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das seelige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen[2]).

---

lich nach Heraklit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπὶ πόσον συμμείνασαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern blos die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καὶ' ἑαυτήν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πόσους τινὰς χρόνους.* cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Noten von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Eseltreiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικός* zurückgenommen zu werden.

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorhergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen, in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher, ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihre Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der streng philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt, sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprüchwörtlich [1]) geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

---

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitische Lehre ironisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 282. Ast. *φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα μήποτε διὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω*. In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung des Erkennens gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, de republ. VI. p. 508. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue *ἐς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλύττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον κτλ.*; in der naheliegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato als sprüchwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — *πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*; vgl. den Schol. ad. h. l. *παροιμία, ἄνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων κτλ.* und was Bake aus Ruhnken zum Cleomedes p. 382 citirt. In dem noch uneigentlicheren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle erst durch die daselbst gezogene Vergleichung *ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ* sich die gleichfalls sprüchwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Philo die Formel dieses Weges als sprüchwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge,

Wir werden zu dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Epheſiers gehen; d. h. wir werden dieſe namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß geſagt werden, daß wir uns der Sache nach, ſo lange wir bei irgend etwas Heraklitiſchem verweilen, nie von dieſem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie ſich ſo häufig der herakleitiſche Fluß gebraucht findet: *καὶ ὁδός τις ἡ ὅ ἐστιν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Mang.) In demſelben ſpiritualiſtiſchen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.

§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der ὁδὸς ἄνω κάτω. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die ὁδὸς ἄνω κάτω, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die ὁδὸς ἄνω κάτω und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von εἶναι καὶ οὐκ εἶναι, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die ὁδὸς ἄνω κάτω und der πόλεμος mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", „ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ"[1]); ganz wie wir sonst hatten πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

mathematiſchen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes iſt, als das immerwährende Umſchlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch beſſer faſt lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Fluſſes in einem Dialog, der ſich im Ganzen hauptſächlich mit Heraklitiſchem befaßt und an einer Stelle, wo er ſich gerade mit neuem Eifer auf dieſe Lehre zurückwendet. Er ſagt[1]): „*μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*“ Alſo Krieg iſt in dem Sein, weil es fließt und dieſer Krieg iſt nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieſer Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden iſt, weil es fließt, iſt der Kampf mit dem dem Sein entgegengeſetzten Factor, dem Nicht, und da, wie ſchon jene beiden Stellen ſagen und wir bald in einer Maſſe anderer ſich direct auf Heraklit beziehenden ſehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, ſo giebt es gar kein bloßes, iſolirtes Sein, ſondern alles Sein iſt zugleich Nichtſein, iſt ſomit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtſeins: Werden, Bewegung, Fluß. So ſagt Plato von Heraklit[2]): „*ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα, ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος*“ κτλ. Alſo: „durch Bewegung und Miſchung mit einander wird Alles, wovon wir ſagen, daß es ſei, es mit Unrecht ſo benennend; denn es iſt niemals irgend etwas, ſondern wird immer; und hierüber ſind alle Weiſen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras ſowohl als Heraſleitos“[3]).

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieſer heraklitiſche Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, ſo weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyſſen. in einer ſehr ſchönen obwohl immer unberückſichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identiſch iſt, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινὶ προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῆς ὑδραλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντως αὐτὸ ἑαυτῷ διαλεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη, καὶ ἀεὶ τῇ ἀλλοιωτικῇ δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται. εἰς λίγνυν δὲ ἑαυτῆς ἀλλοιωθεῖσα τὸ*

Dieser das Sein bei Heraklit gänzlich ausschließende Ausdruck Platos ist vielleicht der stärkste und schärfste, der in dieser Hinsicht zur Charakterisirung heraklitischer Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach so überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derselben Art folgen werden, fast unbegreiflich erscheinen, Schleiermacher und seine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) das, nach ihm, Aristoteles (und auch Plutarch) dem Epheser „leihen"[1] und von dem dieser selbst nichts gewußt haben soll, ankämpfen zu sehen! Es ist unmöglich, das Sein und zugleich Nichtsein deutlicher und richtiger hervortreten zu lassen, als in der angeführten platonischen Stelle geschieht. Darum nämlich ist niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch sein eigenes Nichtsein ist. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich sein eigenes Nichtsein ist, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entstehen wie Vergehen) ist eben die Bestimmung, in welcher Sein und Nichtsein in Bezug auf ein und dasselbe gleichzeitig geeint sind; so daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtsein bei Heraklit polemisirt, auch sehr weit davon entfernt ist, das heraklitische Princip des Werdens und die heraklitische Bewegung wirklich zu verstehen, wenn er es auch den Worten nach scheint, und consequenterweise vielmehr auch hiergegen polemisiren müßte. Nach jenem Zeugnisse Platos ist es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein ist, das nicht zugleich sein eigenes Nichtsein wäre, sondern man kann aus der Stelle ebensowohl schon die Consequenz entwickeln, daß bei dieser schlechthinnigen zugleichseienden Identität von Sein und Nichtsein das negative Moment das Sein verschlungen hat. Diese Consequenz zieht in der That so richtig wie scharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitischen Sentenz vom Flusse, indem er nach Anführung derselben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡρακλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὄν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*". Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtsein als Sein hat". —

ὑποκείμενον· ὥσπερ τοίνυν δὶς κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς ἅψασθαι οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δὶς ἅψασθαι· τὸ γὰρ ὕξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόσφατός ἐστιν ἡ φλόξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Consequenz wendet also Gregor das bald folgende heraklitische Dictum vom Flusse auf das Feuer an; beide sind eben nur Darstellungen der Idee des Processes. (Das Ende der Stelle siehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. 2c. Schleierm. p. 358. 438. 441. 2c.

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Heraklits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum, dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende Identität des schlechthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auffassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Commentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet.[1]: „*ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*“, das All sei Bewegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt[2]: „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt“ (*οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα*), oder wenn er im Kratylos den Namen der Hestia in der Art dieses Dialoges etymologisirend sagt[3]: „*ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν* (sc. *ἐπωνόμασαν*) *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα εἶναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*“ und an vielen and. O. — Auch Aristoteles läßt es an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hierherschlagenden Stellen[4]: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*“ und[5]): „*καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*“. „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe das unserer sinnlichen Wahrnehmung“.

Ebenso heißt es in der Metaphysik[6] von Plato, er sei in seiner Jugend ein Genosse des Kratylos und der heraklitischen Meinungen gewesen, daß Alles Sinnliche immer fließe (*ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθήτων ἀεὶ ῥεύντων*).

---

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.

2) ib. p. 160. D. p. 110. St.

3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.

4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.

5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.

6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Und eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrod.[1]): „*πάντα συνεχῶς ῥεῖ καί ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον*". „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraklit". Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus[2]) von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung", —— „*διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καί μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος*"[3]).

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein" verwerfend[4]): „*καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδέποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος*". „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein Sein hat, niemals dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthselt hat".

Auch Herakleides[5]) sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Ephesiers heraklitisirt hat: *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀενάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*[6]), so daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43, welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. *θέσις* Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. *β*. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieses Sein selbst aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Ephesiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. *χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι* u. ib. f. 293. a.; Philopon. contra Procl. VII, 6. Sextus Pyrrh. Instit. III, 115: *τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξείᾳ ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει.* — Bei Diog. L. IX, 8. ist in dem *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην* wohl nicht nur das *ὅλα*, sondern wohl auch das *δίκην* in dieser Verbindung dem Ephesier selbst angehörig, wie wir das *δίκην* schon so bei der Harmonie des Bo-

erſcheinen Urtheile, wie die des Ammonius[1]), Heraklit habe geſagt, daß das Seiende auf keine Weiſe Antheil habe an dem Beſtehen (*στάσις*), oder wie der Pſeudo-Plutarch verſichert[2]), Heraklit habe Ruhe und Beſtehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillſtandes theilhaftig wäre, wäre eben ein ſolches, von dem das Nichtſein ausgeſchloſſen, welches ſomit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Daſſelbe verſichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er ſich ſehr einer wörtlichen Citation nähert[3]): „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraklit ſagt, daß alles in Bewegung iſt und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend ſagt er, daß man nicht zweimal in denſelben Strom hineinſteigen könne“. Ganz ſo führt dies Dictum auch Simplicius an[4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm phyſiologiſirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens ſchauend und darauf, daß niemals etwas iſt, billig zu ſagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

Noch etwas wörtlicher ſcheint uns Ariſtoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und reſp. Uebertreibung dieſes Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt[5]): „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

---

gens und der Leyer angetroffen haben und dieſe Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieſer Form ſprüchwörtlich geworden, zeigt die ſchon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt ſich endlich der h. Gregorius Nyſſ., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.*

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenſo ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. *ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.*

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ᾽ ἅπαξ". „Aus dieſer Annahme (weil ſie nämlich die ganze Natur in ſteter Bewegung begriffen ſahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszuſagen ſei, weshalb ſie geſagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus ſich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgeſagt werden) ging hervor die am meiſten auf die Spitze geſtellte von den genannten Meinungen, die der angeblich[1]) Heraklitiſirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts ſagen, ſondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher ſagte, daß man nicht zweimal in denſelben Fluß hinabſteigen kann; denn er ſelbſt meinte, auch nicht einmal". Daher ſcheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Urſprünglichkeit mitgetheilt zu ſein bei Plutarch[2]): „*Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ᾽ Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι*[3]) *κατὰ ἕξιν*·[4]) *ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ᾽ ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ᾽ εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ᾽ ἵστασθαι τὴν γένεσιν*", — eine Stelle, die wir ſchon oben (p. 50 und 74) ausführlich beſprochen und daſelbſt das *ἅμα* gegen Schleiermacher geſchützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür *ἀεί* geſagt habe. Jetzt aber iſt durch die Reihe der mitgetheilten Zeugniſſe, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits ſagt, daß

1) Sehr vorſichtig drückt ſich die Metaphyſik hier aus, indem ſie nicht *ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων*, ſondern *ἡρακλειτίζειν φασκόντων* ſagt und ſo anzudeuten ſcheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Conſequenz ſei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Ariſtoteles: *Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.*

4) Schleiermacher p. 357 will das *οὔτε—κατὰ ἕξιν* aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Epheſiers rechnen: „Dieſes *κατὰ ἕξιν* ſoll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In dieſem Sinne überſetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir dieſe Unterſcheidung, auf die das *κατὰ ἕξιν* deuten ſoll, für unſere Stelle durch nichts bewieſen. Wyttenbach überſetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an *οὔτε* hängenden Satz dem Epheſier ſelbſt zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweiſe viel zu abſtract wäre.

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς* sc. *ὑγητῆς οὐσίας*) oder das sinnlich Existirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden sei das Werden, so haben wir denselben Gedanken soeben in einer Menge von Zeugnissen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung sein Sein habe. Es ist nur dasselbe, was uns Simplicius eben gesagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Genesis „weil sie mehr Nichtsein als Sein habe". Dieser letztere Ausdruck ist aber insofern richtiger, als der plutarchische, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegensetzt, weil die Genesis nicht mehr bloßer Gegensatz des Sein, sondern schon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* ist.

Was übrigens die von Aristoteles angeführte von Kratylos ausgesprochene Zurechtweisung seines Meisters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht einmal in denselben Fluß steigen könne, so muß man sich hüten, wie bisher zu glauben, daß schon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterschied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterschiedslos nur Ein und derselbe Gedanke, und Kratylos macht seinen Meister hierbei nur in der Sprache consequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt sich, wenn man näher zusieht, warum man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, das „nicht zweimal" sofort in ein „nicht einmal", wie dies schon aus der Erklärung des Jo. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Aristoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορῥοῇ ἐστί, τούτεστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξείᾳ τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐῤῥύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1]) und ebenso

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, stets übersehenen Stelle der heilige Gregorius Nyssen., der auch trefflich weiß, wie dieser Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darstellt und sich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitischerer Ausdrücke als die Commentatoren des Aristoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: *„Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωή, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch ꝛc. l. l. u. oben p. 74, 1.) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπερῤῥύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῆδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er daſſelbe Geſchichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβλη-θῆναι δυνατόν· πρὶν τό ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥύεν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niederſteige, ſei ſchon das meiſte Waſſer vorübergeſtrömt". Dieſe für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit ſelbſt haben für wahr und für im Grunde identiſch mit dem Gedanken ſeines eigenen „Nicht zweimal" gelten laſſen müſſen. — Die feine aber ſcharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, iſt vielmehr, um die Differenz möglichſt in Eine Antitheſe hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch ſo ſteht, daß bei ihm nur das Wahre iſt; das Unwahre, das Sein als ſolches, die Ruhe, iſt ihm gar nicht (ſ. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platoniſchen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falſche Name überhaupt nur ſei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), ſo daß dies die Veranlaſſung iſt zu dem, was Sextus Empiricus und auch Ariſtoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr ſei (*πάντα ἀληθεύειν*); bei Kratylos dagegen iſt die Conſequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtſein und der Umwandlung ſein Sein habe, überhaupt nichts ſei und nichts wahr ſei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterſchied darin, daß, wie Ariſtoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müſſe überhaupt nichts ausſagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, alſo keine Ausſage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinſtimmen und ſomit wahr ſein könne, die wahrſte Ausſage vielmehr wegen der inzwiſchen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden ſei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weiſe in der es möglich ſei einen Zuſtand etwa noch zu ereilen. Man ſieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die ſinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wiſſen des Alles allein beherrſchenden unſinnlichen Vernunftgeſetzes (*λόγος, γνώμη*) verwieſen hatte, durch ſeine eigene Dialektik in ſein ſtrictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit umſchlägt und ebenſo andrerſeits den Uebergang zur Sophiſtik

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ δυνάμει (Krab. verbeſſ. nach Handſchriften *ἀδυναμίᾳ*) *τοῦ ἀτρεμεῖν* (vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *πῦρ οὐδέκοτε ἀτρεμίζον*) *ἄπαυστον ἔχειν δὲ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν*".

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen" und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]): *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καί ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τό μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύχοι ὂν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt". — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge". Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechselt worden seien — so daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factische Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitischen Satz vorläge.

Man erinnert sich hierbei, wie der Skeptiker Aenesidem bei Sextus Empirikus[1]) die Skepsis eine Vorschule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepsis *erschienen* die Gegensätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber seien sie sogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geschichte des Gedankens ist freilich der umgekehrte gewesen. Erst mußten die Gegensätze begriffen werden als das reelle Dasein des Objectes wahrhaft constituirend, ehe die Consequenz eintreten konnte, daß dieser Gegensatz sich zum Widerspruch entwickelte, in den alles Gegenständliche, Bestimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den sich allein die bestimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geist, wenn er die ganze *Welt* des Wahren darin verloren hatte, doch sich den einzigen *Boden* des Wahren, seine freie Innerlichkeit, erst erobert hatte.

Jedenfalls liegt diesen Angaben des Aenesidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht so abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit seinem Amendement *οὐδ' ἅπαξ* zu der heraklitischen Sentenz vom Flusse seinen Meister insoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphysik, in derselben nicht genau genug unterscheidend, angenommen hat, zeigt sich auch durch eine andere und noch sicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitischen Satzes, die uns zunächst Herakleides also aufbewahrt hat[2]): „*καὶ πάλιν· ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς*[3]) *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμ-*

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 529), daß zwischen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δὶς* ausgefallen sei, ist sehr bestimmt abzuweisen; denn zu sagen *δὶς ἐμβαινομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeschmackt. Dann genügte weit besser das *eine* mit der Negation gesetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es so oft gehabt haben. Allein die antithetische Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* ist offenbar viel zu echt heraklitisch und durch die directe Anführung viel zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht vorschlägt. Heraklit hat diese Sentenz, wie andere schon betrachtete, gewiß an verschiedenen Stellen seines Werks in diesen verschiedenen Variationen ausgesprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug gewesen zu sein scheint. Denn wörtlich ein und dieselbe mit den bei Plutarch und Aristoteles citirten Stellen

βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν". „In dieſelben Ströme ſteigen wir hinein und nicht hinein".

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir ſind und ſind nicht" in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Fluſſe einen Schritt weiter verfolgen, was uns von ſelbſt wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieſelbe Dialectik des räumlichen Daſeins, dieſelbe Identität des ſinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derſelben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt[1]): „*ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα*", „nicht kann man zweimal in dieſelben Flüſſe ſteigen, wie Heraklit ſagt, denn andere Waſſer ſtrömen hinzu". Dieſen von Heraklit ſelbſt angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weiſe und mit einer ſehr ausdrücklichen Anführung Euſebius[2]) in einer lehrreichen Stelle aus Kleanthes aufbewahrt; der Grund wird aber in derſelben nicht ſowohl als Grund eingeleitet, ſondern in echt heraklitiſcher Weiſe unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— — *Ἡράκλειτος* — — — *λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ*", „Heraklit — — der alſo ſagt: „Den in dieſelben Flüſſe hineinſteigenden ſtrömten andere und andere Waſſer zu". Wir nennen die Stelle beſonders lehrreich und zwar um ihres Zuſammenhanges willen, obwohl dieſen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tadelt und unrichtig findet (p. 359). Er iſt aber folgender: Zeno, berichtet Euſebius aus Kleanthes, nenne gleichfalls die Seele eine *ἀναθυμίασις „καθάπερ Ἡράκλειτος, βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ.*" (folgt das Fragm.) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen proceſſirend[3]) immer vernünftig werden, ſie mit Flüſſen verglich, alſo ja

würde die Sentenz ja auch ſelbſt mit der Schleiermacherſchen Vermuthung noch nicht ſein, und man müßte noch immer zwei verſchiedene Lesarten derſelben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher ſelbſt drei Fragmente (Fragm. 20. u. 21. u. Fragm. 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1) Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2) Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3) Gegen die übliche Ueberſetzung „einathmend" glauben wir das *ἀναθυμιώμενα* richtiger geradezu mit: proceſſirend überſetzen zu können. Wir verweiſen

gend: ꝛc.“. Dieser dem Heraklit hier zugeschriebene Vergleich der Seele mit Flüssen, so daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zuströmen immer neuer Gewässer, so auch die Seele nur in der beständigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme desselben in sich (*ἀναθυμιώμεναι*) ihr Dasein habe, dieser von Schleiermacher als eine unrichtige, unstatthafte und den Sinn verdunkelnde Zusammendrängung des Berichterstatters angegriffene Vergleich — scheint uns vielmehr tief in der Philosophie des Ephesiers begründet und selbst das Richtigste vielleicht zu sein, was uns über seine Seele gesagt worden ist. Denn wie dem Fluß[1]) seine Substanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Wasser“ zuströmen, so ist in dieser individualitätslosen Philosophie auch die *ψυχή*, das Subject, nur das ununterbrochene, selbstlose und noch zu keiner Reflexion in sich, zu keiner Innerlichkeit als solcher gelangte Zuströmen und Aufnehmen seiner Substanz. Zuvörderst führt uns das auch auf das: „wir sind und sind nicht“ in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über diese Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* zu beziehen sind, oder für sich allein stehen und im Allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind“. — Bis zu einer überaus hohen Wahrscheinlichkeit läßt sich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander stehen, kann

---

hierüber einstweilen auf das im § 6. Gesagte, sowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende*).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten lassen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euseb. nicht den Flüssen selbst, sondern den einsteigenden Menschen das Wasser zuströmt und deshalb mit Schleiermacher verbessern wollen *εἴκασεν αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, so ist dies doch eine inhaltslose und ziemlich wortklauberische Unterscheidung. Grammatisch bezieht sich das *ἐπιῤῥεῖ* allerdings auf *ἐμβαίνουσιν*, realiter aber auf *τοῖς ποταμοῖς*. Denn nicht den Subjecten strömt das Wasser zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung stehen, sondern den Flüssen, deren Substanz es ist, und die Subjecte erfahren nur diese als Bild für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüsse am besten und handgreiflichsten, wenn sie sich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fortgetragen fühlen. — Es kömmt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tadeln, wenn hier Grund zu solchem Tadel wäre, als rein aufzufassen, was er hat sagen wollen.

*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das *ἀλλοιοῦσθαι — θώμα* die Richtigkeit unserer obigen Uebersetzung evident bestätigt.

nicht einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Epheſiers etwas beweiſen, weil Herakleides gerade an dieſer Stelle mehrere ſolche Bruchſtücke, die in dem Werke des Epheſiers unzweifelhaft räumlich getrennt waren, zuſammenſtellt, um Beiſpiele heraklitiſcher ſymboliſirender Dunkelheit zu liefern (eine Abſicht, die Herakleides ſelbſt vor ſeinen Citaten ausſpricht), Beiſpiele, welche alle gerade darin übereinſtimmen, daß ſie die ſtricten Gegenſätze unvermittelt als identiſch ſetzen. — Ferner können die in Rede ſtehenden Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf das ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβ. gefolgt zu ſein ſcheinen, weil, da ja nach den Stellen bei Plutarch und Euſeb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, weshalb es nicht mehr dieſelben Flüſſe ſind, dieſer Grund am ſchicklichſten wohl unmittelbar nach dem οὐκ ἐμβαίνομεν gefolgt ſein dürfte. Wenn es nämlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, ſo könnte man vielleicht mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Stelle ſeines Buches aus den dreien bei Herakleides, Euſebius und Plutarch alſo zuſammenſetzen wollen: „ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ“.

Wie dem auch ſei, ſo wird man jedenfalls zugeben müſſen, daß die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν nicht mehr wie das ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ. ſich auf die Flüſſe beziehen können, weil ſonſt in ihnen nicht nur eine leere und Heraklit nicht wohl zuzutrauende Tautologie, ſondern ſelbſt eine abſchwächende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede ſtehenden Stelle hat ja Heraklit weder ſagen wollen, noch dem Texte zufolge geſagt, daß wir nicht zu zwei getrennten Malen in denſelben Fluß hineinſteigen können, ſondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kratylos übereinſtimmend, daß im Momente des Einſteigens ſelbſt der betreffende Fluß nicht mit ſich ſelbſt identiſch bleibe, da andere und andere Waſſer zuſtrömen [1]). Dann aber iſt das εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.. wenn

1) Und dieſe Auffaſſung dürfte um ſo richtiger ſein, als wenn man umgekehrt bei dem ἐμβ. τ. κ. οὐκ ἐμβ. zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterſtellen und das εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ. als Klimax faſſen wollte, man 1) dann hierdurch, wenn wir gleichzeitig in denſelben Flüſſen ſind und nicht ſind, doch immer ſachlich zu demſelben Reſultate käme und 2) wenn bei dem εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμέν Gleichzeitigkeit unterſtellt werden muß, es ſchon ſprachlich erforderlich iſt, dieſelbe Gleichzeitigkeit auch bei dem „ſteigen wir ein und nicht ein“ zu unterſtellen. Dann zeigt aber auch das Präſens ἐπιῤῥεῖ in dem begründenden Satze „denn den Einſteigenden fließen andere und andere Waſſer zu“, daß die Handlungen des Einſteigens in den Fluß und des Sich Aenderns deſſelben als gleichzeitige gedacht ſind. Sonſt hätte, wenn an ein zweimaliges Einſteigen zu verſchiedenen Zeiten gedacht würde, geſagt werden müſſen, daß inzwiſchen andere Waſſer zugefloſſen ſind.

es auch noch auf die Flüsse bezogen werden soll, ein abschwächender Zusatz und nicht eine Klimax; denn das εἰμέν bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einsteigens.

Daß aber endlich die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν jedenfalls absolut zu fassen sind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtseins, von den Subjecten selbst aussagen sollen, dies lehren ja eben ganz bestimmt die Worte des Kleanthes (die umsomehr Gewicht haben, als Kleanthes, siehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Ephesiers war), Heraklit habe, um klar zu machen, wie sie processirend vernünftig werden, die Seelen selbst mit Flüssen verglichen. Wie richtig dieser Vergleich für die Philosophie des Ephesiers ist, ist leicht zu sehen. Die Subjecte sind in demselben Zu- und Abströmen, in derselben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beständig begriffen, wie die Flüsse selbst und alle Dingheit überhaupt: sie sind selber Flüsse, sind Wellen des beständig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) sagte: Alle Dinge bewegen sich und sind immer in Zufluß und Abfluß, so sagt, mit Kleanthes übereinstimmend und sich eng an Plato anschließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): ὡς μηδὲ τὴν περὶ ἑαυτοῦ φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀειπαθείας δόγμα, τό Ἡρακλείτειον λέγω, οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀπορρόῃ τὸ εἶναι ἔχει. Also auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß sein Sein". Aber nicht blos jene Stelle des Kleanthes, auch andere Stellen beweisen mit vollständiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten selbst ausgesagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für diesen Fluß in den Subjecten dienen sollte. Dies zeigen schon die wohl ohne allen Zweifel auf dieses heraklitische Dictum anspielenden und von dieser Auffassung ausgehenden Worte des Aristoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieselbe nennen, so lange ein und dasselbe Geschlecht sie bewohnt, obgleich immer die Einen sterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt sind, Flüsse und Quellen dieselben zu nennen, obgleich immer das eine Wasser zuströmt, das andere abfließt". Entscheidender aber noch ist die das heraklitische Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis; nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit [1]). Und weil wir ſo nur im Zuſtrömen des allgemeinen Werdens, im Abſtrömen unſers eigenen Seins unſer Sein haben, ſo beſteht die Weisheit eben darin zu wiſſen, daß wir gar nicht ſind. Und weil wir nichts Bleibendes ſind, können wir uns auch nicht als ſolches finden und feſthalten, ſondern wir müſſen uns ſelbſt ſuchen in dieſem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns ſo als nichtſeiende zu wiſſen, uns in dieſem Strom des Allgemeinen zu ſuchen, das eben iſt die Weisheit. Dieſen Sinn hat denn auch das oft angeführte und faſt eben ſo oft mißverſtandene Dictum Heraklits: „ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν“ „Ich ſuchte mich ſelbſt“ wie hierbei ſchon Schleiermacher (p. 530) richtig geſehen hat, obgleich es gerade deshalb um ſo mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Euſebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausſpruch ſelbſt führt zuerſt an Plutarch [2]: „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν“ „Heraklit aber ſagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich ſuchte mich ſelbſt“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch ſchon darauf aufmerkſam machen ſollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen pſychologiſchen Sinne zu nehmen ſei, in welchem auch Suidas [3]) den Ausſpruch mißverſtanden hat: „οὐκοῦν ἀπεικὸς ἦν καὶ τὸν δὲ Ἡόστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und beſonders auch die oben p. 293, 1. angeführte Stelle des Gregorius Nyſſ. und endlich noch eine andere Stelle deſſelben, die ſich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anſchließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστὶ τὸ γὰρ ἐπίῤῥυτον τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόῤῥυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενόν τε καὶ κινούμενον τότε ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀποπλήξῃ· ἕως δ' ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει· ἢ γὰρ πληροῦται, ἢ διαπνέεται, ἢ δὶ ἑκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάγεται. Schärfer als die Commentatoren des Ariſtoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenſo wie die Flamme und das organiſche Leben nichts anderes iſt, als der Proceß der entgegengeſetzten und ununterbrochen in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wytt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

τὸν ἐδιζησάμην". Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX. 5.) auf, als sollte es nämlich seine Autodidaxie besagen: ἤκουσε δὲ οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι. — Außer diesen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet sich das Dictum noch in mehreren bisher übersehenen [1], am trefflichsten aber bei Plotin [2]: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι· καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ „„ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων"" „denn dasselbe ist Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen dasselbe mit dem Thatsächlichen und das „Ich suchte mich selbst wie eines der seienden Dinge". Daß das ὡς ἓν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches ist, man müsse sich ebenso betrachten und suchen wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen, in welchem alles Gegenständliche stets processirt, ist bereits klar, und insofern sagt die Stelle nur sehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne sie erkannt hatte. Fraglich ist nur, ob dieser Zusatz dem Heraklit selbst angehört, oder eine treffliche Interpretation des Plotinos ist. Creuzer ad l. l. neigt sich zu ersterer Annahme. Er hätte dieselbe aber auch, wie es scheint, fast zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin diese selbe Sentenz zwar nicht anführt, aber offenbar auf sie anspielt, scheint er sie gänzlich und zwar in der Weise des Diog. L. mißzuverstehen [3]: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο — — εἰκαζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥςπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Es würde sich daher schwer annehmen lassen, daß Plotin die Stelle, die er das einemal doch so sehr mißzuverstehen scheint, das anderemal so trefflich interpretirt haben sollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἓν τῶν ὄντων an der erst a. St. nicht aus sich, sondern aus Heraklit selbst, was auch die gleichsam stoßweise Anführung durch das dem Satze vorgestellte τὸ zu bestätigen scheint, oder mindestens aus einem trefflichen Commentator geschöpft habe.

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ, ἐδιζησάμην ἐμαυτόν. Hesych. I. p. 1084. ed. Ab. ohne Namensanführung: Ἐδίζησα ἐμεαυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang: ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς ἐξευρηκέναι φρυάττονται. Der würdige Tatian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην εἰποντα (sc. Ἡρ.) p. 11. ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον αὐτὸς ἐξευρᾶν (φησι) τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδένος διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σόφος.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.

Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu sagen, daß in der Stelle des Stobaeus[1]): *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* die zwei letzten Worte nur eine Verfälschung aus *μηδὲν ὄντα* seien, so daß Heraklit gesagt haben mag: dadurch, daß er auch sich selbst als nichtseiend gefunden habe, sei ihm erst alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX, 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. statt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* liest, und wir das *εἰδέναι* erst einer Conjectur des Stephanus verdanken.

Aber auch platonische Stellen bestätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieses sich so verhält oder aber auf jene Weise wie Heraklit mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber ist es einem Vernunft habenden Menschen nicht angemessen, blos den Namen (der Dinge) zugewendet sich und seine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf sie und Diejenigen, die sie eingeführt, sich so fest darauf zu verlassen, als wisse man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*), und sowohl von sich selbst als von den seienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγιγνώσκειν*), als wäre nichts gesund, sondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὥς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarrh leidende Menschen, sich so auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden".

In dieser Stelle wird also gleichfalls von Plato das „es sei nichts gesund" und „es flösse Alles" im Sinne Heraklits ganz ebenso auf die Subjecte selbst als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu seinem Dogma von dem objectiven Flusse und gegensätzlichen Wandel der Dinge gekommen sein läßt, daß er sich subjectiv in diesem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Ansicht über die Dinge gewesen wäre und statt nun sich die Schuld zu geben, diesen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, gesagt, es sei ihm durch die Erkenntniß, daß er selbst nicht sei (*ὅτι ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Flusse gefunden, so ist diese Stelle des Phaedon eine halb ironische, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

weisende Beziehung auf diesen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein sehr concreter und realer Hintergrund zu suchen ist. — Ferner muß man in der zuerst a. St. des Kratylos auch auf das „*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*“ achten, Heraklit habe sich darauf als wisse er damit etwas Tüchtiges und Unerschütterliches, besonders viel zu gute gethan. Es entspricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich suchte mich selbst“ sagt, Heraklit habe es gesagt „wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges (*ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπράγμενος*) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt sich auch daraus, wie falsch das *μηδὲν εἰδότα* bei Stobaeus ist. Heraklit ist es nie eingefallen, zu sagen, daß er nichts wüßte. Jener sokratische Spruch ist ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. selbst, ferner die bei Dio Chys. (s. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung des Platon, auch die Worte des Aristoteles[1]: „Herakleitos habe so fest auf das was ihm scheine, wie andere auf das was sie wissen“ und noch viele andere[2] später zu betrachtende Zeugnisse zeigen, durch und durch von dem philosophischen Hochmuthe des bewußten Wissens erfüllt, nicht des Wissens, das dieses und jenes gelehrte Nichts weiß, sondern desjenigen das erkannt hat

„was die Welt
im Innersten zusammenhält“.

Frägt man aber, um bei unserem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen sind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüssen einzugehen: den Flüssen fließt allerdings ihre Substanz, das Wasser, immer neu zu; was fließt nun aber den Seelen zu? so ist die schon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Substanz, das absolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch stirbt, weil er dadurch aus seiner allgemeinen Continuität mit sich heraus- und in die Einzelheit und ihr auf sich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerseits tritt eben durch dieses Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürsichsein heraus und wird vernünftig.

---

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: *ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον, οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.*

2) Vgl. einstweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 884 de la Rue: *Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — — ἀγνοίαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.* Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine.

Dieſes allgemeine Werden nun, durch deſſen Aufnahme in ſich auch die Seele vernünftig wird, ſoll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgeſprochen haben, und zwar wäre ihm dieſes nach dem Berichte des Sextus Empirikus mit dem θεῖος λόγος ſchlechthin identiſch geweſen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müſſe, ob jenes Wort ein eigner Ausdruck Heraklits ſei. Uns iſt es nicht zweifelhaft, daß derſelbe nicht Heraklit, ſondern nur deſſen Commentatoren ſeine Stelle in der heraklitiſchen Philoſophie verdankt. Weil derſelbe aber jedenfalls ſchon von frühen und guten Commentatoren herzurühren ſcheint, ſo iſt es vor allem erforderlich, zu ſehen, was ihm in der heraklitiſchen Philoſophie entſprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieſes περιέχον die irrigſten Auffaſſungen und Mißverſtändniſſe bei den Neueren, wie auch in ſpäterer Zeit ſchon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitiſche Philoſophie hineingetragen worden ſind [1]). Ihren letzten und evidenteſten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu ſagen, was für der heraklitiſchen Philoſophie durchaus widerſprechende Mißverſtändniſſe durch dieſes περιέχον in ſie hineingetragen worden ſind, und in welche großen Widerſprüche mit ſich ſelbſt ſogar man ſich dabei verwickelt. So ſagt ein ſehr geachteter Geſchichtsſchreiber der griechiſchen Philoſophie: „Dieſes und nichts Anderes ſpricht ſich auch in der ſchon erwähnten Lehre aus, daß die menſchliche Seele ein abgeriſſener Theil (!!) des verſtändigen Umkreiſes der Welt ſei (iſt alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falſch verſtehen würde, wenn man es wörtlich ſo nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermaſſe aus der oberen Region (dieſe beſondere Feuerregion exiſtirt gar nicht bei Heraklit: purer Mißverſtand, großentheils dem περιέχον entfloſſen) niederwärts vom menſchlichen Körper eingezogen würde". Alſo ſo ſoll man es nicht auffaſſen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον ſo eine obere Feuergegend iſt? Und ſo ſagt derſelbe Verf. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menſchliche Seele als ein von dem Umkreiſe der Welt ausgewanderter und vom Menſchen eingezogener Theil betrachtet werden", und eine Seite darauf:

fassung der *ἀναθυμίασις* innig zusammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des *περιέχον* erst bei seiner physischen Entwicklung (§ 23.) finden. Indeß kann auch schon hier ohne solche Vorausbeziehung einstweilen hinreichend der Gedanke desselben nachgewiesen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das *περιέχον* ist in der heraklitischen Philosophie durchaus nicht so etwas, wie Himmel, Luft ꝛc. Es ist noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchst irrig erklärt: „Die äußere vom Erstarrten entfernteste Region". Es ist ebensowenig eine besondere örtlich getrennte Region, wie es ein besonderer Stoff ist. Wenn Sextus das *περιέχον* und den *θεῖος λόγος* als identisch setzt, so hat er in der Hauptsache ganz recht und übersieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unwesentlichen Gedankenunterschied zwischen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache sich durch alles hindurch ziehende Gedankengesetz ist, — so ist das *περιέχον* der durch diesen Logos bewirkte allgemeine reale Werdensproceß, in welchem das Universum stets begriffen ist.

Der Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ist also der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht ist, was im *περιέχον* als die Realisirung dieses Gedankengesetzes zum beständigen real allgemeinen Processe des Weltalls und seiner unablässig in sich übergehenden kreisenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine ist, so ist das *περιέχον* das jenem Gesetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die sich zur Universalität

---

„Und viele andere Vergleichungspunkte bieten sich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, ebenso auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien". Sind größere Widersprüche mit sich selbst denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder so verstanden, wie sie nach jener zuerst citirten Stelle nicht verstanden werden soll! Aber auch in dieser ersten Stelle, wie will der Verf. daselbst, wo er jene Auffassung der Seele als ein Mißverständniß bezeichnet (es ist aber sein eigenes Mißverständniß, das er tadelt, wie man sieht), — wie will er die Sache daselbst verstanden haben? Er fährt unmittelbar nach den zuerst angeführten Worten hierüber Aufschluß gebend, also fort: „Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt (!!) sich in einer ihm sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd aus dem Wasser oder der Erde, oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer".

Wir müssen gestehen, daß es uns trotz unserer angestrengtesten Bemühungen nicht gelungen ist, diesen Satz wirklich zu verstehen. Aber Alles, was wir aus demselben verstanden haben, ist so falsch, daß wir kaum zu sagen vermöchten, wie falsch es ist.

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das περιέχον auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine“ (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine“ auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer ꝛc. von ihm ausgesprochene Begriff; er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Processe Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufsichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzelexistenz durchdringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzelexistenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine[1]).

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das περιέχον als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so frägt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (περιέχον) gebraucht hat[2]) — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positiven Beweise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem περιέχον in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Berichten, wenn auch in mißverstandener Weise, zu Grunde liegt. Περιέχειν heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß τὸ περιέχον später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine“ ausgesprochen, nicht nur im λόγος, sondern auch direct als das „ξυνόν“; vgl. das Erkennen und die Ethik.

2) τὸ περιέχον als terminus technicus (wie λόγος ꝛc.) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber περιέχει ἅπαντα ꝛc. könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

diese Uebersetzung: „das Umgebende" auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich getrennte vom Erstarrten entfernteste Region, und Brandis I. p. 170 sich der Wahrheit schon ein wenig mehr nähernd als „das einschließende reine Weltfeuer" und somit immerhin als örtlich ruhender und stofflicher Natur auffassen zu müssen glaubt. Allein περιέχειν bedeutet auch, ganz wie περιγίγνομαι: überwinden, überlegen sein. Und diese Bedeutung scheint uns diejenige zu sein, in welcher es für die heraklitische Philosophie zu fassen und die in der That geeignet ist, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzustellen und als aus ihr abgeleitet erscheinen zu lassen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andrerseits aber war es, zum Unterschiede von seinem Dasein als solchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtsein seiner selbst, im Untergang jedes Einzelnen sich erhielt und in diesem Nichtsein seiner selbst gerade sein eigenes Lebensgesetz hatte. So bestimmte sich ihm das Werden als das im Nichtsein selbst sich Erhaltende, über die sein eigenes Dasein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es bestimmte sich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Ueberwindende und Durchdringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweisen, daß das περιέχον wirklich nur, statt der Bedeutung „Umgeben", in diesem dem περιγίγνομαι synonymen Sinne gebraucht ist. Wir beziehen uns in dieser Hinsicht zunächst auf eine Stelle des Aristoteles, wo er von denen spricht, die das Unendliche selbst als Princip setzten[1]: „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre seine Grenze — — weshalb, wie wir sagen, kein Anfang von diesem, sondern vielmehr es selbst der Anfang des Andern zu sein scheint „καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν" (wir übersetzen: und Alles [nämlich das Endliche, Bestimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden[2] und Alles zu leiten scheint), wie diejenigen sagen, welche keine andern Ursachen außer dem Unendlichen

1) Phys. Ausc. III, 4. p. 203.

2) d. h. wir übersetzen wörtlich so, um zu zeigen, aus welcher ursprünglichen Wurzel die Bedeutung des περιέχειν sich entwickelt hat. Dies einmal festgestellt, würden wir übersetzen können: „Alles in sich zu enthalten", ohne von unserer Ansicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeschlossene Unendliche, welches also vor, in und nach jedem Endlichen ist, ist deshalb (nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden) das, was alles Endliche in sich enthält.

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe". Denn gleichviel, ob sich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Aristoteles allerdings hauptsächlich hier im Auge hat, oder ob sie auch mit auf Heraklit gehen — was trotz des Satzes ὅσοι μὴ κτλ. und anderer scheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelassen werden mag, — in jedem Falle ist doch aus dieser Stelle die in der Sprache der alten Philosophie innerlich eng zusammenhängende Bedeutung von περιέχειν und κυβερνᾶν und zumal die synonyme Bedeutung von περιέχειν und περιγίγνεσθαι, die Bedeutung von Ueberlegensein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm sein, also auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Princips zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Bestimmten nicht abzuläugnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an diesem Orte περιέχειν und κυβερνᾶν nicht in diesem Sinne als bloße Modificationen desselben Begriffs, sondern als zwei ganz verschiedene Begriffe, und περιέχειν auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen sein ꝛc., sondern von Umgeben zu fassen sei, so würde ein Solcher zuvörderst vielleicht einen nicht geringen Verstoß gegen die Anaximandrische Philosophie begehen, dessen Urwesen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfassendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch lassen wir das dahingestellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt ist, der wird sich doch durch die treffliche Interpretation genügen lassen müssen, die Simplicius zu jenen Worten περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν zu der Stelle des Arist. f. 107 giebt: „εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων" „denn das περιέχειν kommt der stofflichen Ursache zu, weil sie durch Alles hindurchläuft". Simplicius erklärt und rechtfertigt also das περιέχειν bei Anaximander statt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben diesen Begriff aus dem Ueberlegensein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm sein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraklit selbst den λόγον διὰ πάντων διήκοντα, das sich durch alles hindurchziehende Vernunftgesetz, als das absolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber scheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Bedeutung, welche dem *περιέχον* der heraklitischen Berichterstatter zu Grunde liegt, ein Fragment des Ephesiers selbst, welches im Uebrigen an seinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde seine Stelle finden muß. Es ist uns dasselbe von Stobäus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf.: „*Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*". Heraklit spricht hier also gerade von seinem Einen Absoluten und Göttlichen und sagt von ihm: „Denn es werden alle menschlichen Gesetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieses herrscht soviel es will und genügt Allem und überwindet Alles". Hier ist also von Heraklit selbst *περιγίνεται* gerade so zur Bezeichnung seines Unendlichen gebraucht und absolut hingestellt [1]), wie wir sonst bei Sextus und andern Berichterstattern das *περιέχον* antreffen. Andere Spuren dieses von Heraklit zur Bezeichnung seines Absoluten gebrauchten und vom Verhältniß desselben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks scheinen sich noch bei den römischen Stoikern zu finden, s. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: *Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον* (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) *ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitischen *περιγίνεται* entsprechend wird in der hippokratischen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, *τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ*) dasjenige genannt, „was Alles überwindet" (*ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται*[1]). Ebenso scheint uns offenbar hierauf hinzuweisen, daß — was wir also nur als eine deutliche Uebersetzung jenes heraklitischen *περιγίγνεσθαι* oder *περιέχειν* in unserm Sinne auffassen — bei den römischen Schriftstellern superans (nicht amplectens) so häufig als ständiges Beiwort des heraklitisch-stoischen Princips und Feuers erscheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interea fuerit Superantior ignis, ib. v. 408. ignis enim superare potest, cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach scheinen, daß nur an Stelle dieses von Heraklit selbst gebrauchten *περιγίγνεσθαι* das eine synonyme Bedeutung darbietende und in dieser von der alten Philosophie schon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV, 1., wo die Worte *ὥςπερ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων* ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrschende Princip (*τὸ ἔνδον κυριεῦον*) sich zu dem sich zufällig Ereignenden verhält und dieses in sich aufnimmt und zu sich umwandelt.

geführten Stellen des Aristoteles und Simplicius, angewendete περιέχειν schon frühe von den heraklitischen Commentatoren gesetzt worden ist, worauf es dann von den Späteren auch seiner Bedeutung nach leicht mißverstanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wen diese Erklärung der Entstehung des περιέχον nicht befriedigt, der wird in § 23. diese Entstehung auch auf eine andere, vielleicht mehr zusagende und sich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anschließende Weise erklärt finden. Soviel wird aber schon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden sein, daß die Bedeutung des περιέχον keinesfalls eine örtlich-getrennte oberste Region oder ein besonderer räumlich umgebender Umkreis ist, sondern daß, was allein diesem Ausdruck für die heraklitische Philosophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres ist als der Gedanke des allgemeinen Processirens, dessen ideelles Gesetz der Logos ist, während das περιέχον sich zu diesem gemeinsamen, alles durchwaltenden Logos als die im beständigen processirenden Kreislauf des Universums vor sich gehende reale Darstellung desselben (des Logos) verhält. — Wie wenig das περιέχον irgend eine örtlich-getrennte obere Region ꝛc. ist, das wäre auch schon durch die Stellen des Sextus und die in denselben vorgenommene Identification desselben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern sich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, sei hier einstweilen darauf hinverwiesen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verstärkende Beweise gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffassung des περιέχον als heraklitischen Princips ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zusammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Ephesiers beschreibt und seine Darstellung immer in kurzen Zwischenräumen durch die Anführung der besten und echtesten Bruchstücke belegt, die uns über dieselbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten sind, gerade da also, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor sich liegen hat und aus ihm herausciirt, sagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann diese Stelle überhaupt nicht sehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit sich der Bezeichnung περιέχον für sein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr sehr gut hervor, daß das περιέχον qua räumliche die Welt umschließende Region von Heraklit unmöglich für sein Princip gebraucht worden sein kann. Denn was hier wirklich als ein solches räumlich Umgebendes auftritt, der οὐρανὸς

(*καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*) — das wird in der Stelle selbst, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erst als eine aus der Stufe des Feuchten vor sich gehende Entwickelung hingestellt. Noch beweisender gegen jede Auffassung des *περιέχον* als einer besonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitischen Philosophie ist eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er selbst immer das *περιέχον* wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltseele gebraucht[1]), sich hier sehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffassung des Princips (und somit auch des von ihm selbst als solchen gebrauchten *περιέχον*) als eines räumlich umgebenden ausspricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun schon so oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverstehenden Auffassungen Heraklits entstandenen stoischen Vorstellungen und Sätzen, die er mit seiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines besseren Verständnisses desselben — dessen Resultate er aber, insofern sie vom stoischen Canon abweichen, nicht festhält — gefunden haben und noch finden werden, sagt VI. § 9: *κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἕκαστα περαίνεται· οὐ γὰρ κατ᾽ ἄλλην γέ τινα φύσιν ἤτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσαν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην.* Also: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgesetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. besonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeschlossenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Ursachen)". Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Werdensgesetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitischen Berichterstattern und von M. Antoninus selbst so oft *περιέχον* genannt wird, sei, sagt hier Marc. Anton. selbst, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umschließendes zu fassen (und dies kann er doch sogar nur in einem ausdrücklich gegen diese Anschauung des *περιέχον* gerichteten kritischen Sinne gesagt haben), sondern eben nur als *ἡ τῶν ὅλων φύσις* d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

---

1) z. B. IV. § 39.: *Ἐν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὑφίσταται· οὐδὲ μὲν ἔν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος.* VIII. § 54.: — — *ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ κτλ.* Vgl. die bald folgende nähere Analyse letzterer Stelle.

als der Proceß, als jenes Werdensgesetz des Alls, welches nach Heraklits eigener Auffassung das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein war.

Wegen dieser nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das περιέχειν zu nehmen ist, muß noch einmal verweisend auf das περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν in der oben angeführten Stelle des Aristoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerksam gemacht werden, wie, wenn es von dem περιέχειν zweifelhaft ist, ob es ein eigener Ausdruck des Heraklit war, es dagegen von dem πάντα κυβερνᾶν urkundlich feststeht, daß er es, ganz wie in jener aristotelischen Stelle, von seinem Absoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieses ideellen Gesetzes des Werdens zu den Einzelexistenzen zu schildern. So z. B. in dem erst später zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX. 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher schlagenden Stelle des Plutarch[1]): ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀπορροήν[2]) καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυ-

---

1) de Is. et. Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbessert Schleierm. ἄλλοθεν aus ἄλλως τε. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die schon von Markl. vorgeschlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbesserung ὅτῳ statt ὅπως, sie sei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchische betrachten wolle; als heraklitische aber betrachtet, sei das ὅπως festzuhalten. Ganz im Gegentheil ist, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgesetz selbst Das, wodurch das All regiert wird; das φρονοῦν ist daher auch durchaus nicht subjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufassen und zu übersetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß ist, wie das Ganze regiert wird", sondern objectiv zu nehmen und so wie im Text oder noch besser mit „Vernunftgesetz" zu übersetzen.

2) Zum eindringenden Verständniß dieser ἀπορροή muß man sich jetzt dessen erinnern, was wir oben beim Fluß, besonders p. 300 über die beständige ἀπορροή, in der das Subject sich rastlos befindet, gehabt haben; der alterthümliche Ausdruck ἀπόρροη (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, ἀπόρροη σεμνότερον τοῦ ἀπόρροια) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch μοῖρα, welches Wort dann nur dasselbe, was ἀπορροή, mit einem mehr an die religiöse Vorstellung anlehnenden Ausdruck besagen will) — echt heraklitisch sein, wenigstens ist es durchaus angemessen für die Bezeichnung dessen, was die Seele wahrhaft bei Heraklit ist, nämlich daß sie Proceß ist. cf. Marc. Anton. II. § 4. δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπέστης, ein Satz, in welchem in sehr richtiger Weise der λόγος διοικῶν τὸ πᾶν, das das All durchwaltende vernünftige Gesetz, mit der ἀπόρροια in Verbindung gesetzt und wir, resp. die Seele, eine ἀπόρροια dieses λόγος genannt werden, ganz

βερνᾶται τότε σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον[1]). „Die lebende und schauende und das Princip der Bewegung in sich selbst habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden besitzende Natur riß von wo andersher an sich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen, durch welches das All regiert wird, nach Heraklit".

Es ist klar, daß wir jetzt in diesen und ähnlichen Zeugnissen nur die nähere physische und logische Begründung dessen vor uns sehen, was in einer mehr bildlichen, der religiösen Seelenlehre sich bedienenden Darstellungsform in den Fragmenten über die Götter und Menschen gesagt ist. Wie dort die Menschen gestorbene Götter hießen, so sind sie hier ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus seiner Continuität mit sich in die Einzelheit geräth. Dieses Vernünftigen, von welchem die Welt regiert wird, oder, wie uns Ammonius u. A. eben sagten, des Werdens ῥοή und ἀπορρόη sind wir. In ihm haben wir uns zu suchen. Was uns Plutarch sagt, daß die lebende, sich selbst bewegende und erkennende Natur darin bestehe, daß das allgemeine φρονοῦν zerrissen, oder wie Sextus sagt, durch die Trennung von sich selbst unvernünftig wird, giebt also den systematischen Grund dafür an, warum wir den Tod der Götter leben, warum der Leib ein Begräbniß der Seele ist ꝛc. —

Dasselbe was Plutarch von dem φρονοῦν, sagt uns nun Sextus Empirikus gleichmäßig von dem περιέχον und dem θεῖος λόγος aus.

wie in der Textesstelle bei Plutarch eine ἀπόῤῥοια ἐκ τοῦ φρονοῦντος κτλ. Anders verhält es sich dagegen mit dem ἔσπακεν bei Plutarch. Dieser Ausdruck, welchem entsprechend die heraklitische Seele auch wohl ein ἀπόσπασμα, ein abgerissener Theil des Göttlichen von unbehutsamen und nicht hinreichend unterscheidenden Berichterstattern genannt wurde, in Folge der Identität des Sinns, den beide Ausdrücke für die Vorstellung zu haben scheinen, sowie in Folge der Verwechslung mit andern Philosophen, welche die Seele als solches ἀπόσπασμα des Göttlichen beschrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieser Ausdruck ist für die heraklitische Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu sehr falschen Auffassungen Veranlassung, wie wir sie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführten Stelle finden. Während für Heraklit die Seele nur im beständigen processirenden Zusammenhange mit dem Allgemeinen bestand, somit eine ununterbrochen zu- und abfließende Strömung des Göttlichen war und in diesem Sinne vollkommen wohl auch Antheil an demselben habend (μετοχή sagt Sextus sehr vorsichtig) genannt werden konnte, war sie bei andern Philosophen, welche weniger als Heraklit die Natur des Speculativen festzuhalten wußten und der sinnlichen Vorstellung folgten, ein fixer abgerissener Theil des Göttlichen, Sätze, die durch die ganze Kluft des Gedankens von einander getrennt sind, ohne daß dies dennoch vor dem Uebersehen dieses Unterschiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das κυβερνᾶν bei dem Heraklitiker oben p. 168.

Wenn uns Philostratus in einer schon angeführten Stelle (ep. Ap. 18.) sagt, daß nach Heraklit der Mensch als Naturproduct unvernünftig sei, so ist dabei noch nicht, der modernen Vorstellung gemäß, an einen Gegensatz zwischen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menschen zu denken, sondern der Gegensatz ist der zwischen dem Menschen als körperliches Gebilde, als Einzelexistenz, — und dem allgemeinen Processe, so daß durch die Theilnahme an diesem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Mensch vernünftig wird. So berichtet uns im Wesentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII. 286.) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ, τὸ μὴ εἶναι λόγικον τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Der Mensch sei unvernünftig, vernünftig sei allein das Allgemeine" und ebenso ib. VII, 129: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμας λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* In diesem Sinne konnte in der That gesagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers sei, wie Sextus nach Aenesidem berichtet (ib. VII. 349.) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος* (sc. *εἶναι τὴν διάνοιαν*) *ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian also das *περιέχον*, unsere Auffassung desselben bestätigend, gut übersetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unser Leben besteht, treten wir aus unserer Einzelheit heraus und werden dieses *περιέχον* oder des *θεῖος λόγος* theilhaftig. Durch diese Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu fassen, sondern schlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine *μεταβολή* festzuhalten ist, werden wir vernünftig. So sagt Sextus (ib. VII, 129.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα* „diesen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig". Richtig ist hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen bestimmt wird. Wenn aber Sextus in diese Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums ist, so liefert er doch selbst in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbesserung desselben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den *θεῖος λόγος*) vergessend, sind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geschlossen sind (*μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων*), wird der Geist in uns abgetrennt von seinem Zusammenwachsen mit dem Allgemeinen (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), indem nur noch durch das Einathmen ein Zusammenhang gerettet wird, wie gleichsam

durch eine Wurzel; und so getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinnenwege wie durch Fensteröffnungen herausguckend (ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας[1]) und mit dem Allgemeinen sich vereinigend (τῷ περιέχοντι συμβάλλων), tritt er in seine Fähigkeit zu denken ein". „Gleichwie die Kohlen, fährt Sextus in einem nicht unheraklitischen Bilde fort, wenn sie dem Feuer genaht sind, dem Gesetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so wird auch der in unsern Leibern sich selbst entfremdete Theil des Allgemeinen (οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα) zufolge der Trennung (von diesem) fast unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meisten sinnlichen Vermittlungswege mit dem All selbst gleichartig (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται). Von diesem gemeinsamen und göttlichen Logos (τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον), — durch die Gemeinschaft mit welchem wir auch denkend (λογικοί) werden, — sagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit sei".

Wenn also nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem περιέχον fast aufgehoben, und der Mensch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, sehr schöne und energische an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Ephesiers besitzen, — wie kann da gesagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade diesen göttlichen Logos oder das περιέχον in uns einziehen? Denn das Einathmen ist doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieser irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beschreibung stellt aber Sextus, wie wir gesehen, diese Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sextus die Verse des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse
Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sextus ib. VII, 350. von Aenesidem sagt, der sich Heraklit in so Vielem anschloß: αὐτὴν (sc. τὴν διάνοιαν) εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitischen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefs Heraklits an Amphidamas: τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς, ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σεσωμένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα, so muß es gewiß den Anschein gewinnen, daß jenes so naive Bild von dem durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen herausguckenden Geist vom Ephesier selbst herrührt.

wie wir bereits wissen, nur im beständigen Sein und Nichtsein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beständigen Proceß bestehenden subjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerseits ebenso nichts ruhiges, sondern nur die objectivirte μεταβολή. der ununterbrochene vergegenständlichte allgemeine Proceß ist.

Vergleicht man also zu dieser Stelle des Sextus die oben betrachtete des Kleanthes bei Eusebius über Heraklit: ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται. so ergiebt sich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erstens nämlich, daß bei Sextus, der hierin wahrscheinlich dem irrigen Vorgang des Aenesidem folgte, das οἱ ἀναπνοῆς σπάσαντες nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren ἀναθυμιώμεναι getreten ist, und zweitens, daß dieses ἀναθυμιώμεναι seinerseits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sextus ausführlich beschreibt: daß es also mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aenesidem und Sextus noch viel zu viel nachgab*), mit „einathmend" übersetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entsprechend, oben übersetzt haben dürften: daß die Seelen processirend vernünftig werden.

Die vollständige Identificirung übrigens von περιέχον und θεῖος λόγος. welche Sextus wiederholt in der a. St. vornimmt, beseitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das περιέχον weder eine Atmosphäre, noch eine örtlich getrennte Region sein kann, da es dann doch niemals als λόγος hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur sein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sextus, wenn er sich nicht in der allergröbsten und undenkbarsten Unwissenheit über alles Heraklitische und in einer erstaunlichen Gedankenlosigkeit überhaupt befunden haben soll, sagen können, Heraklit setze diesen gemeinsamen und göttlichen λόγος oder dieses περιέχον als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn dasselbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein bestimmter Stoff, wie Feuer ꝛc. oder überhaupt irgend etwas anderes gewesen wäre, als jenes — im Gegensatz zur Einzelexistenz als das Allgemeine aus

*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmestoff" (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig gewesen sein, wovon das Gegentheil feststeht. Der nähere Unterschied zwischen dem blos physiologischen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird sich § 30 sqq. ergeben; vgl. einstweilen die nächste Anmerkung.

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, das Heraklit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian de anima c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraklit selbst[1]), sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nach der gewöhnlichen Vorstellung das Eingeathmete Luft ist, dies auch — mindestens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag, als sei dem Heraklit die Luft ἀρχή gewesen[2]), so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der ἀναθυμίασις für eine Bewandtniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und das Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnete, das Wort des Kleanthes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen, Heraklit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleiche der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Aufsichberuhen der Einzelexistenz, als περιέχον ausgesprochen werden konnte; es ist jener absolute Wandel,

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch in Heraklits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleierm. citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VIII. § 54: „*Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ· οὐ γὰρ ἧττον ἡ νοερὰ δύναμις πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ σπᾶσαι δυναμένῳ, ἥπερ ἡ ἀερώδης τῷ ἀναπνεῦσαι δυναμένῳ*“. Man müsse nicht blos „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der uns umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem Alles durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Luft den, der einathmen kann.“ Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugenden übereinstimmenden Vermittlung mit demselben (wie Heraklit bei Sextus sagt *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ*) gebraucht, beides aber, als blos miteinander verglichen, noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten *πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε* — die wahre Bedeutung des *περιέχον* als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. adv. Math. IX, 360.; X, 230.

in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existirende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernünftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese ἀπορρύη des περιέχον, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernünftig[1], wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem περιέχον nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch[2]): νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον. „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit". Schleiermacher (p. 473) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten[3]): „Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥᾴστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττει". „Heraklit sagte, man müsse[4]) überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen", — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem περιέχον und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das περιέχον und die Vermittlung mit demselben (die ἀναθυμίασις), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als ἀναθυμίασις schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

---

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wytt.

3) s. v. Ἡρακλ. p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein χρέων ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst ganz gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn.: ἔφη (Ἡρακλ.) δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντη τοῦ σώματος χρέων ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τοῦ ῥᾴστου πληροῦν αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ χρῆσθαι ἐπιτάττῃ schließen könnte.

περιέχον unser Leib überhaupt nicht mehr lebendiger Leib, sondern Leichnam und verächtlich wie ein solcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich Heraklitisches scheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigen, außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in den ethischen Fragmenten des Ephesiers wiederfinden werden, und außer der Ausdrucksweise des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die Schleierm. entgangen sind. Zuerst die bei Julian, Orat. VII. [1]), in der sich die Stelle bereits ganz wie bei Suidas findet [2]), so daß sie bei der Belesenheit dieses Kaisers in der alten Philosophie gewiß als aus einem älteren Bearbeiter Heraklits geschöpft betrachtet werden muß. Hierzu kömmt dann eine schöne bisher übersehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und wörtliche heraklitische Dictum selbst ganz in der von uns angegebenen Antithese gebraucht ist. Plotin spricht von der Seele, wie sie Eins sei und nicht getheilt, sondern überall ganz und in Allem ganz vorhanden und einfach [3]): „καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἕν ἐστι τῇ ταύτης (sc. τῆς ψυχῆς) δυνάμει· καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε. Ἐστὶ δὲ καὶ ἥλιος θεὸς, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι“, „und auch der Himmel, obgleich er ein vielfältiger ist und anderwärts anders, ist Eins durch dieser, der Seele, Kraft; und durch sie ist dieses Weltall ein Gott. Es ist aber auch die Sonne Gott, weil sie beseelt ist, und die andern Gestirne; und wir, wenn wir etwas sind, sind es dadurch; denn Leichname sind verächtlicher als Mist“. Auch Celsus bei Origenes [4]) führt die Sentenz an: „νέκυες δέ, φησιν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι“. Pollux [5]) giebt κοπρίων ἐκβλητότερον als eine heraklitische Redensart, und wie sprüchwörtlich sie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei Philo [6]), der sie mit einem ὡς ἔφη τις anführt, indem er die ἀσέβεια ein Uebel nennt: „ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον [7]).

1) In Heracl. p. 226. C. ed. Spanh.

2) resp. daselbst so wiederhergestellt werden muß, wie schon Valesius gesehen hat zu Eusebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den Worten „σκυβαλῶν ἐκβλητότερον“ auf unser Dictum angespielt wird.

3) Ennead. V, I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 163.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die Sentenz noch bezogen bei Strabo lib. XVI. fin. und in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo sie mit Unrecht dem Empedokles zugeschrieben wird: ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ (γ. ὡς καὶ Ἡράκλειτος V.) „νέκυες

Den Grund der Sentenz lassen auch die Placita des s. g. Plutarch ganz richtig hervortreten. Der Leichnam, als der ῥοή und ἀπορρύσις nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit sonst aus der Welt gestrichen. Deshalb fahren die Placita[1], nachdem sie gesagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt" richtig fort: „ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν". „Denn dies ist Sache der Leichname".

Mit Rücksicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, ist auch gewiß unbedenklich und nur consequente Folge seines Systems, was Servius erzählt, wo er von den verschiedenen Begräbnißarten spricht[2], Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi[3]. —

κοπρίων ἐχθλοτέροις". Hiernach ist auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus sagt, Empedocl. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III, 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf diese mit seiner gesammten Theorie zusammenhängende Lehre Heraklits vom Begräbniß und auf den Antagonismus, in welchem sich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat schon Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I. p. 35 aufmerksam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc."

§ 14. Der Logos.

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem *περιέχον* gebraucht, hat Heraklit deshalb als den gemeinsamen (*ξυνόν*) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchdringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst; er ist der ideelle Saame der Weltbildung (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς γενέσεως* sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlechthin unaufgehalten in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratylos[1]): „Diejenigen, welche meinen, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich Bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles Werdende wird." — Dies, durch alles schon in Bewegung Befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip der

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Bewegung selbst oder die unsichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil diese reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Existenz ebenso nicht ist, als ist, weil sie die einzelne Existenz ebenso setzt, als wieder über sie hinausgeht, ist sie die Negativität gegen sie. Jener Logos, das Vernunftgesetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, ist auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen sein Recht, den Untergang, angedeihen läßt. — Wenn das Setzen der endlichen Existenz als ein Spiel des Zeus ausgesprochen wurde (s. oben p. 57. u. 243 sqq.), so ist deren Aufhebung seine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchdringende Logos ist das allein in Allem Seiende, allein Positive, das schlechthin Allgemeine. Dieses Allgemeine ist an und für sich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität: es ist das dem Einzelnen und seinem Fürsichbestehenwollen Negative, und nach dieser seiner dem auf sich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgesprochen, ist es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinnyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine blos negative, wie keine blos positive Bestimmung. Eben so giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen ist bei ihm an sich selbst schon das Werden eines Andern (s. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Existenz bildet, und nach seiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit ist, kann daher auch als die vorherbestimmte Nothwendigkeit, als die *Εἱμαρμένη* ausgesprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Dasein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit sofort das Dasein einer anderen Bestimmtheit ist, auch in der Negation selbst vielmehr positiv und schaffend ist und das Sein mit einander zusammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein ist in kosmogonischer Hinsicht das wahre weltschöpferische Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflösende Princip die Grenzensetzende Dike ist, so ist es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Existenz die Reihe der Erscheinungen producirt, das allein wahrhaft Positive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieser Seite der wirkliche Begriff des Processes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber ist hiernach gleich der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der

εἱμαρμένη selbst und nur der wirkliche Inhalt dessen, was diese als formales Gesetz ausspricht. —

Diesen Namen und der hier nach ihrem wesentlichsten Inhalt vorausgeschickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten und Zeugnissen. Wie wir sonst hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit) dem Streit" (*πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν*), so heißt es jetzt bei Diog. L. IX, 7.: „*πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ πάντα*", „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengesetzte werde das All zusammengefügt". Ebenso in den Plac. des Plutarch (I, 27. p. 560. Wytt.) *Ἡράκλειτος, πάντα καθ' εἱμαρμένην.* Es kann das nicht wundern; die εἱμαρμένη ist ja nur dasselbe Gesetz der Einheit des processirenden Gegensatzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich sehen werden, an das Substrat orphischer Vorstellungen anlehnend ausgesprochen, welches der Streit ist.

Wundern könnte höchstens, daß selbst trotz jener so trocknen und sinnfälligen Gleichsetzung beider die innere Identität der εἱμαρμένη und des Gesetzes des Streits jemals unbemerkt bleiben konnte[1]. Der Inhalt der

1) Dies ist nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen seiner Verkennung des heraklitischen Grundprincips auch dieser Punkt noch nicht zu seiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 sagt: „es scheint die Art, wie Heraklit sich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten. Denn es scheint, er habe die Gesetze, nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „Εἱμαρμένη" dargestellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward", — so ist hierin der Einsicht in die Identität der εἱμαρμένη und des Gesetzes des Widerstreites allerdings in gewisser Weise nahe gekommen. Andrerseits aber muß gesagt werden, daß Heraklit von solchen mehrfachen Bewegungen und von einer solchen Pluralität von Gesetzen, nach welchen auf verschiedene Weise entgegengesetzte Bewegungen sich bald hemmen bald frei lassen ꝛc., überhaupt nichts gewußt hat, wie sie auch Schleiermacher nirgends nachzuweisen versucht hat. Heraklit hat nur das Eine Gesetz gekannt von der processirenden Identität des Seins und Nichtseins, und dies Umschlagen des Seins und Nichtseins ist die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit stattfindet und das ganze Gebiet physischer wie psychischer und geistiger Erscheinungen constituirt. — Wenn die εἱμαρμένη allerdings sonst ein dichterischer Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit ist, so ist sie bei Heraklit gerade, wie im Texte gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logischen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit scheine sich nur im All-

Nothwendigkeit ist eben jene processirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und so die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von der Adrastea genährt wird, mit der Ananke die *Εἱμαρμένη* erzeugt[1]), so ist diese Vorstellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet[2]): *Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἱμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgesetz". Die *Εἱμαρμένη* ist also selber der Demiurg, nicht als ein subjectives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniß, oder wie wir es übersetzten, Vernunftgesetz[3]). (vgl. hierüber § 35.)

---

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen, was eben nicht in eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten scheine, beruht gleichfalls nur auf derselben Verkennung des ganzen heraklitischen Systems, da Heraklit so consequent und ins Einzelne eingehend, als dies von seinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in sein specielles Gegentheil umschlagen und dieses aus sich erzeugen ließ, Feuer in Wasser, Wasser in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Ausscheidung ꝛc. ꝛc. und umgekehrt, ja selbst die Functionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Gestirne und einzelne Naturerscheinungen, Krankheiten ꝛc. ꝛc. auf diesem Wege abzuleiten gesucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten ist, ist nur die Explication jener *εἱμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weise, wie das Gesetz des Gegensatzes die Welt bildet, und Schleiermacher postulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, postulirt und vermißt in Einem Athem solche besondere Gesetze für die Entstehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes Eine Gesetz Heraklits erkannt hat, das sie nach ihm allein enthält und enthalten konnte.

Die genaue physische Explication der *εἱμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daselbst sehen, mit welcher gewaltigen Consequenz sie Heraklit zur Totalität des siderisch-kosmischen Processes macht. Freilich ist dieser ganze Theil seiner Physik bisher gänzlich übersehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III, 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerst ausgegangen ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß das Wort Vernunft im subjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erschöpft und wiedergiebt. Er bedeutet ihm immer das Objective, das Gesetz der processirenden Identät des Gegensatzes, welches ihm als das allein wahrhaft seiende, als das sich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinschaftliche, auch das allein Vernünftige ist. Es ist identisch mit dem „*φρονοῦν, ὅτῳ τὸ σύμπαν κυβερνᾶται*" (siehe Plutarch oben p. 313)

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieses Logos nichts anderes ist, als das Gesetz des Gegensatzes und des Umschlagens in denselben — wird hier so deutlich und richtig, wie selten bei diesen Berichterstattern ausgesprochen, da ja die *Εἱμαρμένη* der Logos ist, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*“, aus diesem Gesetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes soeben hieß, daß durch die

---

oder mit (Diog. L. IX, 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß“, Tiedemann mit „Einrichtung“ übersetzt, am besten mit „Vernunftgesetz“ übersetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logischen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, sondern wir meinen, daß Heraklit unter diesem Logos stets immer nur das specielle und Eine Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein verstanden hat, welches den Inhalt seiner ganzen Philosophie bildet. Von Einer heraklitischen Stelle fühlt Schleiermacher selbst, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht“ (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieses richtigen Blickes Schleierm. dann — p. 482 sqq. — diese Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Diese Bedeutung, in welche der *λόγος* bei Heraklit nicht nur hinüberspielt, sondern die er auf das energischste und concreteste hat, hat er stets und jedesmal bei Heraklit, wenn er nicht einfach „Wort“ bedeutet; er hat sie z. B. ebensosehr in seinen Worten daselbst „*λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*“ und „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ ꝛc. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων*, sind nur die explicirte Auseinanderlegung und Bestätigung dieses concreten Logos Begriffs bei Heraklit. Dies tritt ebenso hervor in dem *λόγος διὰ πάντων διήκων*, von dem wir noch sprechen werden, in dem *λόγος διοικῶν* (*τὸ πᾶν*) (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος οἰκονομοῦν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. V, 32. und Gatak. annott.), welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140. Schow. und das *τρόπου διοικήσεως* bei Sextus a. a. O.) Heraklit selbst angehörig sein können. Jedenfalls sind diese den Stoikern so geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitischen Gedanken in keiner Weise alterirende Darstellungen desselben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unserm Philosophen entnommen. — Nicht mehr ganz so verhält es sich manchmal mit dem *λόγος σπερματικός* der Stoiker. Denn obgleich dieser Ausdruck gleichfalls aus heraklitischer Grundlage entwickelt ist, so ist die innere Auffassung desselben häufig eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος οἰκονομοῦν* oder *διοικῶν τὸ πᾶν* drückt (— so wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als das „*πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*“ definirt) — ein Ideal-Verhältniß zur Exi-

ἐναντιοτροπή das All zusammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig übersetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Gesetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt diese Bedeutung des Logos bei Heraklit übereinstimmend und bildet einen der tiefsten und wichtigsten Punkte seiner Philosophie. Der Logos ist ihm das rein begriffliche, logische Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein; er ist ihm die beständig in den absoluten Gegensatz dieser ihrer Momente umschlagende und hierin mit sich identische Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterstatter „ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας", so auch schon daraus hervor, daß Heraklit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter gesehen, in welcher beständigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraklit begriffen ist, wie diese Wandelbewegung in seiner eigenen μεταβολή besteht, darin nämlich, daß er sich beständig aus der Form des Seins in die des Nichtseins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umsetzt und umgekehrt, wie dieses sich unaufhörlich in sein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es ist, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man sieht, wie alle diese Stellen sich wechselseitig stützen und bestätigen, und so unsere Interpretation derselben wohl gegen jeden Zweifel befestigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos ist, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bilde, d. h. also das Gesetz dieser Bewegung. Diese ἐναντιοδρομία, wie sie der spätere Erklärer, aus dem Stobaeus schöpft, nennt, ist somit nichts anderes, als jenes „auseinandertretende, würfelnde" Spiel des spielenden demiurgischen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls schildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Existirendes oder Individuelles folgen kann, und deren Hemmung,

---

stenz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt schon auf der Hand, und wird sich dies uns im Verlauf immer näher herausstellen, daß die erste Wurzel jener so entwicklungsreichen Vorstellung vom λόγος als Typus der Existenz bei Heraklit zu suchen ist; der λόγος σπερματικός der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (siehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) diese seine ursprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen schon in die Vorstellung eines bloßen Causalverhältnisses über.

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Bestehen des Körperlichen und real Existirenden bildet[1]).

Wenn Schleiermacher sagt (p. 424): „Was aber jene ἐναντιοδρομία und diese ἐναντιοτροπή bedeuten sollen, ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins", so ist diese Erklärung also vielmehr umzukehren, um das vollständig Richtige und das wirkliche Princip heraklitischer Philosophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zusammentreffen, zufällig sich frei lassen, wie Schleiermacher sich dies überall vorstellt, und die somit auch nur zufällig im Gegensatze stehen, gar nicht kennt, ebensowenig wie einen von dem Gegensatz in den Bewegungen verschiedenen und coordinirten Gegensatz in den Verwandlungsstufen des Seins.

Statt nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil, und dies Gesetz, nach welchem das Sein in sein absolutes Gegentheil umschlägt, ist es selbst, wodurch alle Verwandlungsstufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke selbst ἐναντιοτροπή und ἐναντιοδρομία sind freilich erst von Bearbeitern Heraklits, wahrscheinlich stoischen, gebildet, aber auf eine sehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchst getreu wiedergebende und sich auch in den Worten, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitischen Ausdrücken hiefür, τροπή und ὁδός, eng anschließende Weise.

Wenn daher Schleiermacher sagt, „denn er selbst (Heraklit) hat in solcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und stoisches Gepräge tragen sie stark", so ist dies durchaus nur auf die abstracte Form des Ausdrucks einzuschränken. Es sind Kunstausdrücke, die den Sinn des Systems in eine enge und concise Formel pressend, sich, wie so häufig der Fall, erst nach längerem Vorliegen des Systems und in einer in abstracten Begriffen und Bezeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber selbst in Bezug auf ihre formell sprachliche Bildung schließen sie sich eng an die „ἐναντία ῥοή" an, die wir schon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitische weltbildende Gesetz des Werdens ausgesprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß" im philosophischen Sinne des

1) Vgl. über den λόγος § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußuntersuchung über ihn § 35.

Wortes überſetzt haben. Dieſer platoniſche Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobecks anzuſchließen, daß ἐναντιοτροπή corrumpirt, oder gar ſo ſehr neu ſei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens". Phrynich. p. 498.). —

Ebenſo wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der εἱμαρμένη[1]): Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης „Heraklit nannte das Weſen der εἱμαρμένη den durch die Weſenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgeſetz); ſie iſt aber der ätheriſche Leib, der Saame der Entſtehung von Allem und das Maaß der zugemeſſenen Zeit". Sehr richtig tritt hier alſo die εἱμαρμένη oder das ſich durch Alles hindurchziehende Geſetz des Proceſſes als das ſowohl Poſitive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne ſowohl iſt als nicht iſt. — Was jene Bezeichnung der εἱμαρμένη als des λόγος διὰ παντὸς διήκων betrifft, ſo glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieſelbe als eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos ſelbſt haben wir bereits geſprochen; das διὰ πάντος διήκων, welches in dieſer Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meiſten heraklitiſirenden Sentenzen ſo geläufig iſt[2]), wird man aber kaum Anſtand nehmen können, für eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte Bezeichnung ſeines Princips zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitiſche Philoſophie ſo lehrreichen Stelle des Kratylos[3]), die in ihrem Zuſammenhange nachgeleſen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker ſchildert, ſämmtliche Heraklitiker darüber, daß das „δίκαιον" das wahre heraklitiſche Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende ſei, wodurch alles Werdende wird (διά τε τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι), einig ſein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieſes Gerechte ſei; daß ferner Plato daſelbſt das δίκαιον ετυ-

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und ebenſo bis auf die letzten vier Worte Plac. phil. I, 28. p. 560. Wytt.

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: ἡ (ψυχὴ) εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν. und Gatakers Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. —414. p. 135—137 Stallb.

mologisirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν“ [1]), und nochmals auf diese Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Gerechte als Sonne definirt, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν[2]) τὰ ὄντα. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Etymologie[3]) ist selbst wirklich heraklitisch, oder sie ist eine ironisch scherzhafte Nachahmung und Verspottung solchen heraklitischen Etymologisirens. Aber auch dann ist durchaus erforderlich, daß Heraklit sein Princip sowohl als δίκαιον[4]) wie als das durch Alles hindurchgehende ausgesprochen habe und nur die Form διαϊόν, durch welche beide in etymologische Verbindung gebracht werden, ist Platons ironische Zuthat. — Dies bestätigt sich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitischen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, diese Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es sei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος διέπων τὰ πάντα gesagt, wie es scheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα δίεπον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: δεὶ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοίνῳ[5]) und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeschriebene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer heißt, daß es Alles beherrscht, Alles durchwaltend nach dem Gesetz der Natur: — τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus sich das αὕτη auf οὐσία oder, wie uns eher scheint, auf die εἱμαρμένη zurückbezieht, — welches

---

1) Dies ἐπιτροπεύειν sagt Platon im Theaetet. p. 153. p. 80 sq. St. vom Verhältniß des heraklitischen Feuers zu allen andern Existenzen aus (τὸ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπεύει scheint auch für den λόγος διοικῶν oder οἰκονομοῦν zu sprechen.

3) Wir verweisen hierüber auf unsere spätere Untersuchung über den sprachlich-philosophischen Theil bei Heraklit.

4) Was von diesem auch durch die Fragmente über die Δίκη feststeht.

5) Ueber das χρώμενον siehe oben p. 102. u. 116, 1.

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen[1]) nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγος διὰ παντὸς δήκοντα* heißt *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον σῶμα.* ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἱμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντὸς δήκων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἱμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle[2]): „— — *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταὐτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκως περ λύρης καὶ τόξου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität[3]) jener Noth-

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἱμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* ꝛc. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengedrängt sehen, so betrachte man, was Athenagoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἱμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit dürren Worten (*τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. *ὁ τοῦ Διὸς λόγος*). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I. 5. p. 18: — — sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als characteristisch bei den Stoikern an VII. 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Διὰ, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Und insoweit sieht man, wie dies nur die

wendigkeit und dieser früher von uns erörterten „sich in ihr Gegentheil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erkannt hat. — Keineswegs aber darf aus dieser Stelle gefolgert werden, daß der Ausdruck *εἱμαρμένη* kein von Herakleit gebrauchter gewesen sei. Richtig bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier sei „wohl viel darauf zu rechnen, daß Plutarch alle diese Ansichten neben einander stellen wollte und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein technischer Ausdruck wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita[1]) an: „*Ἡράκλειτος πάντα καθ᾽ εἱμαρμένην· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*“, die nur „ein stoischer Ausleger gesagt haben könne im Gegensatz gegen die Erklärungen seiner Schule, welche einen Unterschied machte zwischen *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*“ und welche kaum erklärlich seien, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis*) I. p. 177. a. ein solches zu äußern scheint) definitiv beseitigen und die Sache zur Gewißheit bringen muß, sind die von Schleiermacher auffälliger Weise nicht mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: *πάντα τε καθ᾽ εἱμαρμένην τὴν δ᾽ αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην*, hieran aber nun noch die Worte schließt: „*γράφει* (nämlich Herakleitos) *γοῦν ....ἔστι γε εἱμαρμένη πάντως*““, ein Satz, der zwar, wie schon Heeren sieht, verstümmelt sein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerst ausdrücklichen Anführung die *Εἱμαρμένη* als den eigenen Ausdruck Heraklits herausstellt. Denn in

---

Continuation des schon bei Heraklit typischen identischen „Umbenamens“ ist, welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Erfassung des inneren Charakters der Philosophie des Ephesiers so äußerst wichtigen Stelle in einem ebenso treuen als ironischen Gemälde schildert. Wenn uns aber derselbe Diogenes später (VII, 147) von den Stoikern sagt: *εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥςπερ πατέρα πάντων· κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις*, so ist dies nicht mehr dasselbe. Man sieht hier vielmehr, wie — zusammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, 1.) über die bei den Stoikern vor sich gehende Umwandlung und Verflachung des rein begrifflichen Denkens des Ephesiers in allegorisches und reflexionsmäßiges Vorstellen sagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und die strenge Einheit seines Absoluten und der begrifflichen Momente desselben in eine der allegorischen und sinnlichen Vorstellungsweise entsprechende Vielheit von Seiten und Kräften sich auflöst.

1) I, 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

*) Und Zeller p. 468, 6.

diese Anführung Mißtrauen zu setzen, ist keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das γράφει so bestimmt ist, wie selten bei Stobäus[1]). Und wenn dieser auch nicht aus Heraklits Werke selbst citirt, sondern nur frühere Epitomatoren ausgeschrieben hat, so muß er es doch bei diesen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir also nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verstümmelte Fragment selbst betrifft, so möchten wir, um bis seine Ergänzung gelingt wenigstens eine einen Sinn gewährende und übersetzbare Stelle zu haben, vorschlagen, einstweilen πάντῃ statt πάντως zu lesen: „überall (in Allem) ist die Nothwendigkeit vorhanden", in demselben Sinne nämlich, in welchem Heraklit sagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll sei. Denn daß Alles an der εἱμαρμένη Theil hat und ihr wirkliches Dasein ausmacht, zu welchem sie sich als der ideelle Saame desselben verhält (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως[2]), oben bei Stobäus) ist bereits im Vorigen nachgewiesen; weshalb wir denn gerade so wie wir auch ein Ausfluß des περιέχον sind und eine μοῖρα desselben in uns haben, so auch selber an der εἱμαρμένη Theil haben und sie in uns darstellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V. 21. hervortritt: „Sei eingedenk der gesammten Wesenheit (der Dinge), von der auch Du ein so Weniges in Dir hast — und der Εἱμαρμένη von der Du ein wie kleiner Theil bist" (ἧς πόσον εἰ μέρος). Daß aber diese mit dem objectiven Gesetz des Werdens identische εἱμαρμένη nicht das geringste mit dem subjectiven Begriffe einer Vorsehung zu thun hat, liegt schon hier auf der Hand und Nemesius hat also insofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) sagt „Demokritos, Herakleitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorsehung (πρόνοιαν) sei". Es ist dies nur dieselbe streng objective und jede Thätigkeit eines subjectiven Verstandes in der Weltbildung streng ausschließende Anschauung Heraklits von seinem absoluten Entwickelungsgesetz[3]), welche ihn sagen ließ: „die Welt hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie ist und wird sein ewiglebendes Feuer. Es ist derselbe Punkt, der

1) Vgl. auch die εἱμαρμένη in der Stelle des platonischen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitischen Gedanken nicht unglücklich wiedergebend, sagten.

3) Am deutlichsten tritt dieser jedem subjectiven Vorsehungsbegriff ganz fremde streng objective Charakter der εἱμαρμένη heraus, wenn wir § 26. ihren physischen Inhalt als die kreisende kosmische Regeneration jedes Daseins kennen lernen werden.

Philo veranlaßt hat, von der heraklitischen Lehre zu sagen, daß sie wie die stoische alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nichts geworden glaubt“ [1]).

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es ist daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemesius geäußerte Tadel und sein daselbst und p. 431 gemachter Versuch durch eine höchst willkürliche und gewiß falsche Vermuthung über das, was uns Jamblich (siehe oben p. 156, 1.) von den Opfern sagt, eine solche πρόνοια zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiste Heraklits ganz zuwider.

§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weise. Das von allem Getrennte.

In diesen Zusammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz dasselbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterstatter über den *λόγος διὰ πάντων δήκων*, über das sich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgesetz gehört haben.

Wie wir schon oben bei Plutarch von einem „*φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*“ gehört haben, so fährt Diog. L. IX. 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand. Sonst hätte sie ihn auch dem Hesiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Hekatäus“ in indirecter Anführung also fort: „*εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἵη κυβερνήσει πάντα*[1]) *διὰ πάντων*“,

1) So verbessert Schleiermacher den Text *ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει π. δ. π.* Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine ist die von der Hübner'schen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Herrmanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην οὗτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam, hier wird also die *γνώμη* gleichfalls in subjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Gesagten seine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines persönlichen Geistes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitisch ist. — Ist dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenso gelehrte als geistreiche Weise begründet worden, so ist es die von Creuzer im Dionysos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — *γνώμην ἥ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia“ welche in der That einen ganz heraklitischen Sinn

„denn Eins sei das Weise: die Sentenz (im objectiven Sinne von: Gesetz, Schicksalsspruch) zu verstehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird".

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbare Annäherung an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* enthalten, können schon deshalb und mit Rücksicht auf das, was uns oben Plato hierbei von dem durch Alles Hindurchgehenden (*διὰ παντὸς διεξιών*), durch welches alles Werdende wird, gesagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber, welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, diese Leitung übernimmt, muß also wie dieser, muß wie das *φρονοῦν ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*. wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil schon Mericus Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti ad Rhenum p. 403) eingesehen, und in diesem Sinne die *γνώμη* durch „Gott" erklärt und übersetzt, obgleich dieser Ausdruck auch wieder eine subjective Auffassung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) ist die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie seine schwankende Bemerkung

---

gewähren würde und für welche man die von Creuzer gegebene Begründung und zur Unterstützung angeführten Stellen bei ihm selbst p. 72—74 nachlesen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherschen Conjectur den Vorzug geben zu müssen glaubten, so verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als solche wollen wir nur anführen, daß das „οἴη" uns sowohl durch das *ἓν τὸ σοφὸν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erscheint; es ist erforderlich, daß von dem den Vielwissern entgegengesetzten Einen Weisen gesagt wird, daß es allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieser Weltregierung Theil nehme, Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieselbe Wiederholung in dem sehr parallelen Fragment bei Clemens *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches das heraklitische Absolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definirt wird. Ferner erscheint uns die *κυβέρνησις* als ein sehr abstractes und Heraklit schwerlich zuzutrauendes Substantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt ist. Die auf den ersten Blick schwierige Futurform *κυβερνήσει*. wo zunächst ein Präsens erwartet werden sollte, erscheint uns aber gerade darum sehr echt, weil durch sie auch die Ewigkeit dieser Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegensatz zur Vielwisserei das Eine Weise kennt, gesagt wird, wie er darum auch nicht blos wisse, was schon sei, sondern auch in aller Zukunft immer sein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zusammen, was Chrysipp in einer auch sonst zu diesem Fragment in inniger Verwandtschaft stehenden Erklärung der *εἱμαρμένη* bei Plutarch Plac. I, 28. in Perfectum, Präsens und Futurum auflöst: „*Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται*".

zeigt, daß „die γνώμη nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das allgemeine Gesetz". Allein zur Klarheit ist er über diesen Punkt nicht gelangt, wie seine gegen Casaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „γνώμη aber geradezu durch Gott zu übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit No. 11. (dem Fragmente bei Clemens, auf welches wir bald zu sprechen kommen werden) nicht geneigt machen" und noch deutlicher seine völlig unrichtige Uebersetzung des Bruchstücks: „Denn Eins nur sei weise, zu verstehen die Einsicht, welche allein jeglichen geleiten kann durch alles". Hier ist nicht nur die Auffassung von γνώμη als des subjectiven Begriffes der „Einsicht" falsch, sondern eben diese subjective Auffassung verschuldet auch, daß Schleiermacher das πάντα als Accusativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen" übersetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerstört wird. Denn es ist offenbar und sowohl an sich als nach der früher betrachteten Reihe von Stellen über den λόγος διὰ παντὸς διήκων und ähnliche Ausdrucksweisen ganz unzweifelhaft, daß πάντα nicht eine Person bedeuten kann, sondern als Accusativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht, welche die γνώμη weltregierend ordnet und leitet[1]), weshalb sie eben das durch Alles Hindurchgehende ist, wie auch das κυβερνᾷν nur diese sachliche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die γνώμη ist, sagten wir, rein objectiv zu fassen; sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daseins, als der Alles beherrschende Schicksalsspruch oder göttliche Rathschluß ausgesprochene Gesetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird, und mit dessen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt ist.

Daß die γνώμη in der That nur diesen objectiven, die Welt regierenden Schicksalsspruch bedeutet, daß sie ganz identisch mit der Εἱμαρμένη selbst ist, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabredet haben, wenn er erstens die soeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der εἱμαρμένη bei Chrysippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle des Plutarch (über deren heraklitischen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweisen müssen) consultirt hätte: „— — ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκὼς ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος" κτλ. Die Identität der

1) Zur Bestätigung unsrer ganzen Auffassung des Fragments vgl. man noch die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer (τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) wörtlich wie in unserem Fragmente von der γνώμη heißt: τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.

εἱμαρμένη, der γνώμη und des λόγος, und wie der Inhalt der γνώμη ꝛc. nur eben die μεταβολή, das Geſetz des Umſchlagens von Sein und Nicht ineinander iſt (der beiden Seiten des Dionyſos und Apollo, in welche ſich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beſtändig umſetzt, ſiehe oben a. a. O.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch dieſe die γνώμη ganz in demſelben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebrauchende, durch den Beiſatz εἱμαρμένης aber doch jede Ungewißheit beſeitigende Stelle, welche alſo etwa folgendermaaßen zu überſetzen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewiſſen Schickſalsſpruchs (oder: verhängten Rathſchluſſes) und Geſetzes ſich Umwandlungen ſeiner ſelbſt bedienend“ ꝛc.*).

---

*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragmenta πάντα als „jeglichen Menſchen“ ſtatt als „alle Dinge“ auffaßt, iſt, wie wir jetzt ſehen, bereits von Bernays Rhein. Muſ. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entſchieden müſſen wir uns ſowohl gegen die von Bernays gegebene Emendation als auch ſeine Auffaſſung des Fragments ausſprechen. Da uns damit gerade die weſentlichſte Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitiſchen Philoſophie verkannt zu ſein ſcheint, ſo iſt es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Widerlegung von Bernays Anſicht ſchon aus der obigen Darſtellung von ſelbſt folgt, dennoch ſie näher zu betrachten. Bernays will leſen: „γνώμην ἥτε οἰακίζει πάντα διὰ πάντων“ und faßt die γνώμη geradezu als das, was wir oben zurückweiſen, als eine wirkende Intelligenz auf; er überſetzt: „Eine Intelligenz leitet das All im Spiel ſeiner ſich durchdringenden Gegenſätze, lenkt Alles durch Alles“.

Was zuerſt die Emendation betrifft, ſo hat es gewiß auch diplomatiſch keine Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß οἰ-ἐγκυβερνήσει aus οἰ-ακίζει geworden ſein ſollte. Und warum dieſe gewagte Conjunctur? οἰακίζει iſt durch ein Fragment bei Pſeudo-Origenes als heraklitiſcher Ausdruck verbürgt. Aber κυβερνᾶν iſt es ſogar durch drei Stellen (ſiehe oben p. 313) und wird ja auch von Bernays ſelbſt nicht als ſolcher beſtritten. Ferner fällt bei dieſer Conjunctur οἴῃ aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ꝛc.) ſehr weſentlich iſt. Bernays meint, daß das Futurum κυβερνήσει unlogiſch wäre. Ganz im Gegentheil iſt (ſiehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz beſonders expreſſiv und nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präſens iſt nicht das Futurum, wohl aber in dieſem ſchon das Präſens enthalten. Es iſt klar, daß, wenn die γνώμη alles immer leiten wird, ſie es auch ſtets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, ſei es eines zum Präſens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präſens geſetzten, erhellt aus § 26. von ſelbſt. Noch entſchiedener aber muß ich der Auffaſſung der γνώμη als „Intelligenz“ entgegentreten. Zufällig erwähnt auch gerade Bernays ib. p. 259 der εἱμαρμένη und nimmt einen Unterſchied zwiſchen γνώμη und εἱμαρμένη an („Die Δίκη alſo — iſt dem Zeus nur an die Seite geſetzt; die γνώμη dagegen ... mit dem Zeus verſchmolzen“). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die γνώμη in ähnlich objectiver Weise auftritt und aus welcher sich dieser Gebrauch von γνώμη erklären kann, ist die bereits im zweiten Capitel näher

---

Stelle des Plutarch Bernays wohl selbst zugeben, daß die γνώμη und εἱμαρμένη identisch sind. Gerade von hieraus entwickelte sich der große sachliche Unterschied in unsrer Auffassung des Fragments. Die γνώμη ist nach uns nur, wie die εἱμαρμένη, strenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitische Absolute ist nicht, wie Bernays meint, „Intelligenz", sondern nur erst ein „Intelligentes", nicht „Vernunft" (als für sich seiend), sondern erst ein objectiv „Vernünftiges"; es ist ein „Weises" (σοφόν), aber noch kein Wissen von sich selbst. Wer diese, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Wesen der heraklitischen Philosophie auf, die es nicht über das objectiv-Vernünftige hinausbringt, deren Schranke eben darin besteht, dies Vernünftige noch nicht als eine sich selbst erfassende Vernunft (Intelligenz) aufzufassen. Wer diese Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterschied zwischen dem σοφόν des Heraklit und dem νοῦς des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Bestimmungen würde das Princip Heraklits dann schon weit über den νοῦς des Anaxagoras hinausgehen. Die Bestimmung seines Princips als Weisen (τὸ σοφόν) ist die höchste Concentration, in welcher Heraklit gegen diese Schranke anstürmt — und sie doch noch bestehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich explicirt und es genügt, darauf zurückzuverweisen. Bernays hat daher auch höchst Unrecht, in der plutarchischen Stelle (siehe oben p. 313.) ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπερ κυβερνᾶται das Participium zu tadeln, indem er sagt: „Weil γνώμη im späteren Griechisch nicht mehr die absolut gefaßte Intelligenz bedeutet, sondern nur die von Jemandem gehegte Ansicht und Gesinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abstractum (τὸ φρονοῦν) und während der alte Ephesier das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweist" ꝛc. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum φρονοῦν ist vorzüglich gut (nur daß mit Wytt. und Markl. für ὅπως man ὅτῳ lesen muß). Es ist ein Vernünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und steuert, nicht eine Vernunft (i. e. sich selbst erfassende Intelligenz). Heraklit hat nur φρονοῦν gesagt oder φρόνιμον (cf. Pseudo-Origenes IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον), wie er nur σοφόν gesagt hat, nicht σοφία. Der Unterschied ist durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abstracten Ausdrucks, sondern der des Gedankens: es ist der Unterschied zwischen rein objectiver Vernünftigkeit und einem Wissen derselben von sich oder Vernunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Bernays daselbst zu kommen. Es heißt bei Pseudo Origenes IX, 9: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (wie Bernays richtig verbessert) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι. So hat nämlich der Herausgeber statt πάντα εἰδέναι gesetzt. Bernays schützt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles" hat Heraklit geschrieben und nur dies hat er schreiben können ... Sobald er den Satz ἓν πάντα εἶναι ausgesprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu sein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit diesem Einssein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen". Es ist uns unbegreiflich,

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Existenzen der Natur symbolisch den Rathschluß des beschließenden Gottes (*τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ*) darstellen", eine Stelle, über die wir auf die Erörterung p. 21 verweisen müssen [1]).

---

wie dieser tüchtige Forscher heraklitischer Lehre sich momentan zu dieser Aeußerung hinreißen lassen kann. Wie oft hören wir nicht durch die besten Zeugen, daß bei Heraklit *ἐκ ἑνὸς πάντα καὶ ἐκ πάντων ἕν*. Es ist dies eines der verbürgtesten und häufigsten Zeugnisse und sehr gut konnte also Heraklit sagen *ἓν πάντα εἶναι*. Nur daß dabei „*ἀμοιβῇ*". „durch Umwandlung" werde Eins aus Allem und Alles aus Einem, hinzuverstanden war. Immerhin ist dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer ꝛc. in verschiedenen Graden ist (§§ 19 sqq.). Die Handschrift hat freilich *εἰδέναι*. Aber wenn man berücksichtigt, wie oft in den Handschriften aus *εἶναι* *εἰδέναι* geworden ist (vgl. z. B. oben p. 303), so beweist dies soviel wie gar nichts. Auch war es eher im Geiste der Abschreiber *ἓν πάντα εἰδέναι* aus *εἶναι* zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays selbst zugiebt, der Zusammenhang in dem Pseudo-Origenes das Bruchstück citirt, *ἓν πάντα εἶναι* erfordert, so sehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vorzüglich echten heraklitischen Ausspruch verlierend, die Thorheit imputiren sollen, gegen seinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen also die Vermuthung des Herausgebers *ἓν πάντα εἶναι* bei weitem vor, zumal auch wegen des Zusammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird („*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*" sagt ein daselbst unmittelbar folgendes Bruchstück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann gesagt haben: Eins weiß Alles. Dies zeigt uns gerade eine von Bernays nicht angerufene Stelle des pseudo-hippokratischen Buchs de carnibus (s. § 18.). Von dem Gesetz, nach welchem jedes und alles Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch sagen, daß es alles Seiende und Werdende weiß. Aber damit ist dem oben Gesagten noch durchaus nicht widersprochen. Dieses Gesetz weiß wieder nur das objective Sein als solches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber noch durchaus nicht sich selbst. Es ist keine Intelligenz. Noch genauer gesagt, was aber erst im § 26. verständlich werden wird: die *γνώμη*, als die ganze kosmische Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daseins während der Periode der kosmischen Generation in sich tragend, weiß, da in jeder Periode sich nur derselbe kosmische Kreislauf der Existenzen wiederholt, auch alles, was sich jemals in diesen kosmischen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Sie ist so ein Wissen oder Innehaben des objectiven Seins, das ist, war und sein wird; ein Vorausbestimmtsein und Verhängniß desselben, aber niemals subjective Intelligenz, Fürsichsein, Wissen von sich. — In § 26. wird auch ganz entscheidend die obige Explication der *γνώμη* und ihre Identität mit der *εἱμαρμένη* sich bestätigen. Zeus selbst ist bei Heraklit nur objectiver Wandel ohne allen und jeden Persönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitisirende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 31. T. III. p. 35. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die *διοικοῦντας τὰ*

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Licht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „*Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα*“. „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus“.

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umsomehr geboten, als beide ausdrücklich das „*ἓν τὸ σοφὸν*“ oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prädiciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergiebt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedslosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens[1]) und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einemal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des (Gesetzes *ἐπίστασθαι τὴν γνώμην*), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

Ὅλα erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „welches von der vortrefflichsten *γνώμη* vollbracht wird“, „— *πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἑκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις*“ (zu dem *ἀρίστης* vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht *γνώμη* durch consilium, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich trägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, Plan ꝛc. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, *λόγος* ꝛc. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft ein Insichhaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise“, stehen). Es ist bei ihm totale Identification des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weise", welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgesprochen werden will und auch nicht" als das absolute, Alles durchdringende und regierende Gesetz (des Gegensatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definirt wird. Scheint es für diese Auffassung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daselbst das Eine Weise als „Name des Zeus" geschildert wird, so ist schon hier der Ort, auch jeden Anschein dieser Schwierigkeit zu beseitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus", selbst ohne den appositionellen Zusatz „das Eine Weise", bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντὸς διήκοντα*, das Alles durchwaltende Gesetz des Gegensatzes selbst[1]). — Zunächst müssen wir hiefür darauf aufmerksam machen, daß überhaupt, was in der Untersuchung über die Sprachphilosophie Heraklits seine nähere Begründung und Nachweisung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen desselben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit diesem gebraucht werden kann. So sagt er in einem andern Fragmente[2]) „*Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν*" κτλ., „sie würden den Namen der Dike nicht kennen" (nämlich die Menschen), wo also doch offenbar gemeint ist, sie würden das Wesen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die specielle Identität des „Namens des Zeus" und des die Welt durchdringenden Gesetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Bestätigung dessen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphischen Dogmen und Anschauungen gesagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄῤῥητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*" κτλ., „denn die unaussprechlichen Namen der Götter füllten das gesammte Weltall aus, wie die Theurgen sagen". Und ebenso, ja sich noch genauer in wörtlicher Hinsicht an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* anschließend, wird uns bei Jamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) gesagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*[3]).

---

1) Vgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Vgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.

So gebrauchte Heraklit also auch hier wieder theils orphisches, theils wie wir bald sehen werden, orientalisch-religiöses Material zum Substrat der Darstellung seines speculativen Begriffs. Gilt in der religiösen Vorstellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchdringende, so wird dies bei Heraklit zur Darstellungsform, in welcher er seinen speculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtsein als das absolute Gesetz ausspricht, das Alles durchdringt und beherrscht. Jene mystische Unaussprechlichkeit selbst des Namens Gottes (τὰ ἄῤῥητα ὀνόματα) — und man erinnert sich, daß diese Anschauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegensätzliche Natur des speculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er sich dieses Dogmas von der Unaussprechlichkeit bemächtigt, und dasselbe scharf zuspitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (μοῦνον) nicht ausgesprochen werden will, — und indem er andrerseits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch sei, der allein ausgesprochen werden wolle, schildert er auf das Tiefste die ihm unsagbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerseits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieses nur in ihr sein Sein hat, ausgesprochen wird, und welche ebenso andrerseits als das absolute Hinaus über jede Bestimmtheit und jedes unmittelbare Dasein in keinen sinnlichen Laut zusammengefaßt, in keiner, weil immer mit Bestimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erschöpft werden kann.

Ist diese Auffassung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, so ist damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Diog. die γνώμη in demselben objectiven Sinne zu fassen ist und dasselbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, so daß was von beiden prädicirt ist, mit einander vertauscht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Ist ihm hiernach die γνώμη das das Dasein durchwaltende Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes, ist sie ihm dasjenige, was „allein ausgesprochen werden nicht will und auch will", so ist damit auch bewiesen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen versuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er sein absolutes Princip darzustellen suchte, und die Unmöglichkeit dasselbe in seiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm selbst zum Bewußtsein gekommen war, und so in dem Triebe hinauszugehen über das Ungenügende einer jeden

solchen sinnlichen (weil unmittelbaren) Form seines Absoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt desselben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieser Formen erzeugte.

In demselben Verhältniß der gegenseitigen Beleuchtung, in welchem die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander stehen, steht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausspruch Heraklits über dasselbe „Eine Weise", welcher uns von Stobäus (Serm. III. p. 48. I. p. 100. ed. Gaisf.) aufbewahrt worden ist: „*Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν (ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον) ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*". „Wie vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weise das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte ist".

Zunächst ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindestens gegen den Ort, welchen die Worte *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* einnehmen, ohne denselben übrigens eine andere Stellung zuweisen zu können, Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 318) zugeben zu müssen glaubt, daß diese Worte „doch schwerlich ganz falsch sein können". Die Gaisford'sche Ausgabe des Stobäus hat sie dagegen, und zwar auf Grund von Handschriften, gänzlich fortgelassen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeschlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation, bei der aber doch mindestens das *ἢ γὰρ θηρίον* fortfallen sollte, bemerkt, die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies sei „der Gegensatz zwischen *θεός* und *θηρίον* ganz heraklitisch", so nöthigt uns das zu der Erwiderung, daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr dieselbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er sie, wie seine Uebersetzung[1]) und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beisatz gründlich mißversteht. Anlangend aber jenen Gegensatz zwischen *θεὸς* und *θηρίον*, so müssen wir den angeblich ganz heraklitischen Charakter desselben entschieden in Abrede stellen. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist ganz heraklitisch; ein Gegensatz zwischen Mensch und Thier würde es gleichfalls sein können. Aber der Gegensatz zwischen Gott und Thier ist durchaus nicht heraklitisch und kann es auch, weil er mindestens im heraklitischen Sinne ein mit einander nichts zu schaffen habender, durch den Gedanken

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt soweit, daß er erkennt, denn entweder ist er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt ist von Allen (Menschen)!!

nicht vermittelter Gegensatz wäre, nicht sein. Wenigstens wird man keine Stelle nachweisen können, aus welcher das Vorkommen dieser Antithese bei Heraklit sich ergäbe, oder auch nur wahrscheinlich würde.

Aber auch abgesehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegensatz in diesem Fragmente unmöglich an seinem Orte sein*). Denn gewiß wäre es eine der unglücklichsten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Epheser anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von seinem Absoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weise" — habe sagen können, daß es möglicherweise auch ein Thier (!) sein könne. Vielmehr war Heraklit dieses Weise nur Gott und jede irgendwie hingestellte Alternative, sowie es sich von diesem Absoluten handelt, schlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handschriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Beisatz ἢ γὰρ θεὸς ἢ γὰρ θηρίον als unechte Zuthat fortläßt, so kann man selbst und mit vielleicht nicht geringer Wahrscheinlichkeit, den Ursprung jenes sinnlosen und das ganze Bruchstück verderbenden Glossems angeben. Einige Handschriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man sich, was Aristoteles (Polit. I, 2. p. 1253. B.) vom Staate sagt, wie er auf der menschlichen Gemeinschaft (κοινωνία) beruhe und darauf, daß der Einzelne für sich getrennt (χωρισθείς) sich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinsamkeit entweder nicht eingehen könne, oder sich selbst genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menschlichen Gesellschaft sei, so daß er „entweder ein Thier oder ein Gott" sein müsse „ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐταρκείαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός".

Offenbar hat nun irgend ein gelehrt sein wollender Abschreiber diese aristotelische Stelle im Kopfe, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an sie erinnernden heraklitischen Bruchstück von dem Weisen, das von Allem getrennt sei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das γάρ bestätigt — das aristotelische Dictum am Rande hinzugefügt, um so zu zeigen, was dieses „von allem Getrennte" allein sein könne, und so ist diese Interpre-

*) Mit sicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment so wiedergeben zu wollen scheint: „Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erkenntniß", so ist der concrete Sinn des Bruchstücks hierin ebensowenig zur Anerkennung gelangt.

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersetzt „wie das Weise von allem abgesondert ist", in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen" aufzufassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*. das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist". Das „Weise" ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφὸν*" auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiß, wird aber endlich zum Ueberfluß durch das Fragment selbst bewiesen, in dem es sagt, daß es *πάντων κεχωρισμένον*, von Allem (Existirenden) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen Kratylus, welche auch über den Sinn des *πάντων κεχωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Warme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle auslachend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*" [1] „denn diese sei, sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Sinnlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht". Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde,

1) Cratyl. p. 413. C. p. 138. Stallb.

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ἰόντα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κεχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμιγμένον*. Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κεχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt" und „mit Nichts vermischt" nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt" heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κεχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμιγμένον* dem Sinne nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Enthobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κεχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Vorausschickungen das Fragment des Ephesiers bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergiebt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämmtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

tiefes Verständniß seines Princips und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterschiedes, der ihn von seinen Vorgängern abtrennt, dem Ephesier beiwohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewiesen, der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erstenmal das Absolute als die allem wirklichen sinnlichen Sein transcendente Idee des Processes des Negativen erfaßt, und nur weil er sie noch in der Form der objectiven Negativität festhielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, sie als das auszusprechen, was sie bereits an sich war, als reinen logischen Begriff. Von diesem Standpunkt aus wendet sich nun Heraklit zu einer Kritik seiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchstücke anführt, die uns noch später begegnen werden, daß er viele derselben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meisten, wie Pythagoras ꝛc., in harter und schonungsloser Weise getadelt, nur sehr wenigen ein sehr zurückhaltendes und eingeschränktes Lob ertheilt hat, das sich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennte ihn, wie unser Fragment selbst ausspricht, die Gedankenkluft, daß jene sämmtlich das Absolute als Sein auffaßten und im Sein suchten. Dies ist in der That der gemeinschaftliche Zug aller vorheraklitischen Philosophen. Dem Thales war das Absolute das Wasser, andern ältesten Joniern eine andere sinnliche Bestimmtheit; den Pythagoräern war es die Zahl, d. h. die erste Mitte zwischen Unsinnlichem und Sinnlichem oder richtiger das unsinnliche Sinnliche selbst, denn die Zahl ist das sinnliche Dasein, welches schon von der Bestimmtheit der sinnlichen Eigenschaft gereinigt und gegen sie gleichgültig ist, aber, als Größe, immer an den Begriff des sinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war es bereits das reine Sein; d. h. schon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins selbst. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erstenmale den Gedanken des Negativen und seiner beständig sich in ihr Gegentheil umschlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung selbst sich aber ebenso wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Absolutes ist das allem Dasein transcendente und es aufhebende Gesetz dieses Processes. Das Sein selbst ist ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Dasein **des Nichtseins** geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung ist, sich selbst in dies sein Gegentheil, mit dem es an sich identisch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurücksehend auf seine Vorgänger, Heraklit selbst so trefflich und so tief den epochemachenden Ge-

danken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: „Wie vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, daß es das Negative ist".

§ 16. Die Δίκη. Das perſiſche Darſtellungsſubſtrat. Der λόγος als Wort (Verbum).

Es iſt daher nur conſequent, wenn Heraklit dies ſein Princip (der Negativität) als Δίκη, als die Gerechtigkeit, aber im kosmiſchen Sinne, ausgeſprochen hat. Dieſe Dike iſt nichts anderes als ſeiende Negativität: ſie iſt die Aufhebung des einzelnen ſinnlichen Daſeins, das auf ſich beruhen und ſich erhalten will. So wahrt ſie das allgemeine Geſetz gegen das Fürſichſein der einzelnen Exiſtenz, oder mit andern Worten, ſie iſt ſelbſt dieſes allgemeine Geſetz, der ſich durch Alles hindurchziehende Logos, nach ſeiner negativen Seite hin gegen die Einzelexiſtenz ausgeſprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade iſt die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwickelung der heraklitiſchen Philoſophie nahmen, das einzelne Daſein als ἀδικία ausgeſprochen; er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus ſich ausſchließt, d. h. mit der Negation behaftet iſt. Eng hiermit zuſammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengeſetzter Weiſe hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch[1]) nach Heraklit die Natur ſelbſt aus der ἀδικία ihr Daſein, weil in ihr das Unſterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener ſich wirkliches Daſein giebt und ſo zum Einzelnen und Seienden wird) ſich eint. Die heraklitiſche Nothwendigkeit oder ſein ſich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher weſentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in ſich, ſowohl die poſitive nach der ſie daſſelbe ſetzt, als die negative, nach der ſie es aufhebt. Nur deshalb, weil es ebenſoſehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen iſt, iſt das heraklitiſche Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die hera-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wytt. — — ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν.

klitische εἱμαρμένη oder resp. der λόγος διὰ παντὸς δικῶν gewesen sei, sehr deutlich hervortreten lassen. Sie ist, wie Stobäus sagt, „der Saamen der Entstehung des Alls — (also das, was das Einzelne setzt, der Grund seines Daseins) und das Maaß der zugeordneten Zeit", also zugleich die grenzensetzende und aufhebende Macht über dieses Einzelne.

Nach dieser seiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin ist das heraklitische Absolute die grenzensetzende Dike und erscheint so in noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers, zunächst in einem Fragmente bei Plutarch[1]), wo sie mit der Function betraut ist, jedes fürsichseinwollende Einzelne, selbst das relativ Vollkommenste, auf sein Maaß zurückzuführen: „Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή Ἐρινύες μὲν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν". „Die Sonne wird nicht überschreiten ihr Maaß; wenn aber ja, so werden sie finden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike". Die rächenden negativen Mächte, die Erinnyen, erscheinen hier als die Dienerinnen dieser kosmischen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollstreckerinnen ihrer Beschlüsse, also gleichfalls in kosmischer Auffassung, ganz ähnlich, wie sie im 70. orphischen Hymnus genannt werden „Beisteherinnen der Nothwendigkeit" (ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ) und im 69. Hymnus „zujauchzend den Nothwendigkeiten" (ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις), woselbst sie auch „ὄμμα Δίκης" das „Auge der Dike" heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Dasselbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchst interessanten Abweichung mit[2]): „ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσηκόντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλῶττας μὲν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν", „die Sonne werde nicht überschreiten die ihr zukommenden Grenzen; wenn aber ja, so werden sie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike"! — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieser Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweist dasselbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientalischen, orphischen und hellenischen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und seitdem schon so häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich seinen reinen Gedanken in der sinnlichen Form dieser religiösen Namen und Lehren beziehungsvoll ausgesprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt diese Bezugnahme auf persische, resp. babylonisch-magische Lehre und Ritual, auf eclatante Weise zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 434. Wytt.
2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

weis dieser Bezugnahme — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und also eines historischen Zusammenhangs Heraklits mit persischen Religionslehren — läßt sich jetzt mit einer sinnfälligen, jeden Widerspruch ausschließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das schlechthin unverständliche Wort *γλώττας* in unserem Fragmente wegschaffen und in *Λύσσας* verwandeln wollen*). Schleiermacher aber, der doch sonst selten um eine Conjectur verlegen war, äußert sich mit seinem bewährten Tact in anerkennenswerther Weise über unser Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verstehe, wie aus den Erinnyen *γλῶτται* geworden sind, aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle sein kann".

Um aber zu verstehen, was Heraklit hier mit den *γλῶτται* gewollt habe, ist es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philostratus (vit. Apoll. I, 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philostratus erzählt uns daselbst von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Recht sprach: „*δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαῖ δὲ ὕυγγες ἀποκρέμανται τοῦ ὀρόφου τέτταρες τὴν Ἀδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἴρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτοί φασιν ἁρμόττεσθαι, φοιτῶντες ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας*".

Jetzt ist die Sache so klar, daß es unmöglich ist, etwas Weiteres hinzufügen zu wollen! Es handelte sich ja eben darum zu wissen, was die „Zungen" in unserem Fragmente wollen und bedeuten, wie sie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnyen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle diese Fragen beantwortet die Stelle des Philostratus mit Einem Worte. Nach babylonisch-magischem Ritus, lehrt uns Philostratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht saß, vier goldene Jynxen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinsicht magische Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieser Vögel in der Religionslehre der Magier ist nun ganz dieselbe, wie die der Erinnyen in der ersten Lesart unseres Fragments. Sie sollen dem König die unentfliehbare Ge-

*) Oder wie Bernays in seiner Dissertation mit der Vermuthung helfen wollen, daß *γλῶσσαι* aus einer Randbemerkung entstanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: *γλῶσσα τύχη γλῶσσα δαίμων* in den Text übergegangen sei, — eine Vermuthung, welche sich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von selbst erledigt.

rechtigkeit, die Dike-Adraſtea beſtändig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er ſich nicht über die Menſchen überhebe", nicht das Maaß überſchreite. — Sie ſind alſo in der That im eigentlichſten Sinne Dienerinnen der Dike! Dieſe Vögel[1]) ſtehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufſicht der Magier ſelbſt und der prieſterliche Name, den ſie dieſen Jungen geben, iſt: Zungen! „Sie nennen ſie aber Zungen der Götter". — Es ſind alſo in der That die γλῶτται in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identiſch. Sie ſind Dienerinnen der Dike. Sie ſtehen zu dieſer in der magiſchen Prieſterlehre in demſelben Verhältniß, in welchem nach orphiſcher Anſchauung die Erinnyen zu ihr ſtehen. — Weil aber auch die Lesart Ἐρινύες echt ſein muß, woran niemand zweifeln wird, ſo muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von μέτρα und προσήκοντας ὅρους beſtätigt wird, die man ſchwerlich auf Plutarch ſchieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verſchiedenen Lesarten, in denen es ſich vorfindet, an zwei verſchiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitiſchen Werkes geſtanden haben, wie wir eine ſolche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung ſeiner Dicta ſchon bei ſeinen Ausſprüchen über den Fluß, die trockene Seele ꝛc. nachgewieſen haben, und dieſe noch einen gewiſſen Nachklang des gnomiſchen Charakters an ſich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend iſt. — Der Gedanke unſeres Fragmentes iſt in beiden Stellen ganz derſelbe. Aber als Kleid dieſes Gedankens hat Heraklit, einer ſolchen Darſtellungsform überhaupt bedürfend und für die Beſtimmtheit derſelben gleichgültig, das einemal die Geſtalten orphiſchen, das anderemal die Symbole und Namen des magiſchen Cultus ergriffen, ganz in der Weiſe, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So poſitiv und trocken wie diesmal wird ſich ein Beweis in ſolchen Materien gewiß nur äußerſt ſelten führen laſſen! Iſt aber in einem Punkte und in einer Stelle ſolche directe und bewußte Beziehung auf orientaliſche Religionslehren einmal dargethan, ſo kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirterer oder vielmehr mehr geiſtiger und darum nicht ſo ſinnfälliger Natur iſt. Unſer Fragment hat deshalb ſogar eine über Heraklit ſelbſt noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

1) Man ſehe über den allgemeinen Gebrauch derſelben im perſiſch-magiſchen Religionsſyſteme Kleuker Anhang zum Zendaveſta Bd. II. Th. 1. p. 104.

Der historische Zusammenhang zwischen den ältesten ionischen Philosophen und den orientalischen Religionslehren, den so viele Forscher noch immer als bloße träumerische Conjectur hinzustellen und abzuläugnen bemüht sind, und dies bisher deshalb zur Noth noch konnten, weil die Beweise desselben nur allgemeiner Natur waren, ist durch unser Fragment zum erstenmal in historischer und positiv-trockener Weise bewiesen, und es fällt daher von hier aus endlich ein helles und gewisses Licht auf die Acten und Differenzpunkte jenes großen Streites. Es wird hiernach in der That keinem Zweifel unterliegen können, daß jene ionischen Philosophen (in gewisser Hinsicht ganz analog dem Entwicklungsgange und der Bedeutung des hellenischen Geistes überhaupt) von dem gegebenen geistigen Material des Orientes ausgingen, daß sie durch die Schule orientalischer Religionsweisheit (worunter wir aber durchaus keine angebliche „Urweisheit" oder traditionelle Reste derselben, sondern nur die immer noch in die Form von sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen gehüllten Selbsterkenntnisse seines eigenen Wesens verstehen, welche der in der Religion über sich selbst sinnende und sich in sein eigenes Wesen vertiefende menschliche Geist allmählig in den orientalischen Religionen in aufsteigender Linie bereits zu Tage gefördert hatte) hindurchgingen; daß sie wahrheits- und erkenntnißsüchtig sich zunächst auf diese durch den Schein von höherer und geheimerer Weisheit mächtig reizenden Religionslehren zurückwandten und sie zum Ferment ihrer Bildung machten. Welche Stellung dann bei den einzelnen Philosophen dieses Bildungsferment zu ihrer Philosophie einnahm, inwiefern jeder zu dem speculativen Inhalt jener religiösen Vorstellungen durch eigenes Erkennen durchdrang oder über sie hinausging oder endlich sich bei jenen religiösen Vorstellungen als solchen im Wesentlichen beruhigte und nur im selben Geiste fortsann, — dies sich verschieden gestaltende Verhältniß muß bei jedem Philosophen besonders untersucht und dargestellt werden. Bei Heraklit ist, wie gezeigt, dies Verhältniß das, daß ihm jenes religiöse Material zur Darstellungsform und Symbol seines philosophisch-freien, ureigenen und selbst producirten Gedankens herabsank. — Dies Verhältniß empfängt eine neue Aufklärung, resp. einen neuen Beleg, wenn wir, was unseres Fragmentes wegen hier ohnehin am Orte ist, einen kurzen Blick werfen auf den sonstigen Zusammenhang, der sich bei Heraklit mit persischer Religionsweisheit bekundet. — Wenn Heraklit den Krieg als König und Vater aller Dinge ausspricht und Alles nur durch den Gegensatz und dessen Einheit bestehen läßt, und dies so sehr der Grundgedanke seines Systems ist, daß seine ganze Philosophie die Philosophie des Gegensatzes genannt werden

könnte, so ist zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magischer Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für diesen Grundgedanken die Parallele mit dem persisch-magischen Religionssysteme unabweisbar; auch dieses unterscheidet sich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegensatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beständigen Kampf miteinander, welche dem gesammten magischen Religionsgebäude so sehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitische Philosophie die philosophische, so jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöse Durchführung des Gedankens des Gegensatzes ist. Das Allgemeine dieses Zusammenhanges ist bereits Creuzer (s. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenso nachdrücklichen als beredten Worten gegen die Läugner desselben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerksam gemacht hat, wie Ephesus seit ältester Zeit ein Sitz alter Magierlehre gewesen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Creuzer Gesagte nicht wiederholen, sondern darauf hinverweisend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, diesen Zusammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geistigen Unterschied zwischen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magischen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Creuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroastrisch philosophirt habe", in gewisser Weise übereinstimmen, aber keinesfalls mehr in die von Creuzer unmittelbar daneben gesetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zerethoschtro, der Stern des Goldes" (p. 601). Und ebensowenig können wir uns mit den Worten Creuzers daselbst „diese Sätze alter Magierlehre und ephesischer Magierformeln, diese Symbole der alten Licht und Feuertempel Vorderasiens, diese Mythen und Festhymnen des Priestersängers Olen durchdrang der tiefsinnige Philosoph von Ephesus mit seinem scharfen, tiefen Geiste und erweiterte sie zu einem Systeme von Philosophemen, nicht dialectisch, dies blieb dem späteren Plato vorbehalten, sondern priesterlich, bedeutsam, und im Charakter des delphischen Königs, der, wie Heraklitus selbst sagt, nicht redet, nicht verbirgt, sondern andeutet" einverstanden erklären, weder was das „Priesterliche", noch was die bloße Erweiterung jener Priesterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen sein soll. Zu ersterer Behauptung verleitet Creuzer offenbar die, nicht priesterliche, wohl aber symbolische Form Heraklits, deren Beschaffenheit sowohl, wie ihre in seinem Gedankenstandpunkt selbst ge

gründete Nothwendigkeit wir des Oefteren und zur Genüge dargethan zu haben hoffen. Noch weniger aber ist es eine bloße Erweiterung jener Sätze alter Magierlehre, die in der heraklitischen Philosophie vorgegangen ist: sie bildet vielmehr jene religiösen Anschauungen zu einem ganz neuen und durchaus originellen philosophischen Gedanken um, und wenn man auch vielleicht in einem gewissen philosophischen Sinne mit Recht sagen kann, daß jene religiösen Anschauungen in der That nichts Anderes, als die Ahnung dieses Gedankens und dieser somit ihr eigener geistiger Inhalt gewesen sei, so ist doch nicht zu vergessen, welche ungeheure geistige Kluft eine solche sinnliche Vorstellung und Ahnung eines geistigen Inhalts von seiner freien und begrifflichen Erkenntniß trennt.

Um dies[1]) an jener Theorie des Gegensatzes klar zu machen, die in der That sowohl das religiöse System des Magismus, als das philosophische Heraklits gleichmäßig beherrscht, werden folgende Bemerkungen genügen. In der persischen Religion sind die beiden entgegengesetzten Principien zwei Bestimmtheiten — und es ist hierfür gleichgültig, ob man sie nur als Bestimmtheiten des sinnlich-natürlichen Daseins oder auch als solche der innern ethischen Vorstellung faßt, Licht und Finsterniß, Gut und Böse. Bei Heraklit sind die beiden Gegensätze nicht solche äußere oder innere Bestimmtheiten, sondern sie sind wesentlich nur dies: ineinander überzugehen, sich zum andern zu machen. Sie sind Bewegungen, ὁδοί, nicht Bestimmtheiten, und jede dieser Bewegungen besteht nur darin, unabläßig in die entgegengesetzte umzuschlagen. — In der Lehre der Magier sind, was hiermit eng zusammenhängt, jene beiden Gegensätze, Ormuzd und Ahriman einander nur ausschließende abstracte Gegensätze. Heraklits ganzes System dagegen beruht darauf, daß die Gegensätze an sich selbst miteinander identisch sind. Er konnte sagen: eins ist der Weg nach Unten und nach Oben, ein und dasselbe ist das Sichtrennen und Sicheinigen, gut und böse, und so viele andere Sätze, in denen er diesen Cardinalpunkt seines Systems, die Identität der absoluten Gegensätze, unabläßig darzustellen bemüht war, eine Identität, die natürlich dem Magier, wenn er sie hätte von Ormuzd und Ahriman denken sollen, als das diametrale Gegentheil und die totale Aufhebung seiner Religion in ihrem innersten Gedanken erschienen wäre.

Alle weiteren mit der ganzen Unermeßlichkeit des Gedankens behafteten

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen Identität von Dionysos-Hades.

Unterschiede sind nur Consequenzen der vorigen. Im religiösen System der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegensatz, auf dessen abstracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er ist somit in letzter Instanz ein blos Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden soll und wird. Bei Heraklit dagegen ist der Gegensatz und das Negative dem göttlichen Leben selbst immanent und unerläßlich und sein eigenes Dasein und darum erst ist sein Absolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magischen Lehre fällt das Göttliche und Absolute auf die eine Seite des Gegensatzes, Ormuzd, der darum auch identisch ist mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit ist erst die Einheit beider Gegensätze das Absolute, und gerade dadurch ist dieses die Idee des Werdens, des Processes. Im Magismus ist deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geschaffen, wenn auch durch Entäußerung seiner. Bei Heraklit ist sie, wie er selbst hervorhebt, nicht geschaffen, sondern geworden, resp. vielmehr sie ist: nie aufhörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magische Lehre verhält sich hierin ganz so zur heraklitischen Philosophie, wie die sinnliche Vorstellung vom Wesen des Gegensatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philosophischen Erfassung desselben: d. h. die Kluft ist an jedem Punkte unendlich; überall, wo die Identität zwischen beiden Systemen am größten zu sein scheint, gerade da ist vielmehr auch der totalste Gegensatz vorhanden. Man kann also gewiß nicht sagen, daß Heraklit zoroastrisch gelehrt oder die Sätze der alten priesterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er sie, dies ist bewiesen; sie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung seines Gedankens gefunden und sich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszusprechen und so hat sie durch ihre Anschauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterschied dargelegt ist, aus welchem sich die entsprechenden Consequenzen sehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zusammengestellt werden, was bei Heraklit vorzugsweise an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer sagt, daß dieser mit seiner Verwünschung des Streites der Genesis des Alls selber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verschwinden würden, so tritt auch nach der Zendlehre mit der Besiegung des Gegensatzes, mit dem Sturze des Ahriman und seiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zermane

Akerene, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein[1]).

An diese Zernane Akerene erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um so weniger begreifen, wie man sie bisher in der Regel unbeachtet lassen konnte, als sie ein wahres Gedankeninteresse bieten, nach Aenesidemos berichtet wird, Heraklit habe die Zeit als das Erste aller Dinge gesetzt, adv. Matth. X, 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Αἰνησίδημος, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, „ein Körper sei die Zeit, sagte Aenesidemus, nach Herakleitos, denn nicht unterscheide sie sich von dem Seienden selbst und dem ersten Körper" (cf. ib. 230 sqq., wo bestritten wird, daß Heraklit ein Körperliches als Erstes gesetzt habe, resp. daß das Princip nach ihm die Zeit sei). Es kann für uns Heraklits Gedanken nur angemessen erscheinen, wenn er die Zeit als ersten Körper ausgesprochen hat. Sie ist, wie das Feuer, reinste daseiende Einheit von Sein und Nichtsein; sie ist das Jetzt, das unmittelbar indem es ist, vorübergegangen, aufgehoben und somit zu einem Nicht Jetzt geworden ist, welches aber wieder seinerseits ebensogut ein Jetzt ist, wie das erste. Die Zeit ist also Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, sie ist ganz derselbe daseiende Proceß, dieselbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß ꝛc. Daß mit dieser Auffassung der Zeit nichts Fremdes in Heraklit hineingetragen[2]) wird,

1) Die Zendavesta von Kleuker Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. Th. 1. p. 276—286 und Görres Mythengesch. I. p. 235.

2) Dies zeigt sich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher sie dieses dialectische Wesen des Jetzt, sofort Nichtjetzt zu sein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten sie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wytt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt" überhaupt nicht existire" (*τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι*). Wenn der Stoiker Archidemus daselbst sagt: das Jetzt sei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (*ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν*), so hebt er also nur ganz vortrefflich und in logischer Form den bei Heraklit schon vorhandenen dialectischen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtsein heraus. Und wenn daselbst Chrysippus im wesentlichen wieder sagt: Vergangenheit und Zukunft bestehe gar nicht, sondern nur gegenwärtige Zeit („*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑφεστηκέναι*" *φησι „μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός*"), so ist das eben nur ein scheinbarer Widerspruch mit Archidemus, in der That aber ganz identisch damit. Denn beidemal ist das Jetzt als die dialectische Einheit seiner und seines Gegentheils gesetzt. Und ganz deutlich ist jetzt sowohl die Be-

zeigen die eigenen Worte jenes von Sextus aus Aenesidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichste: *τὸ μὲν γὰρ. νῦν. ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ, τοῦ χρόνου*", d. h. also: die Bedeutung der Zeit sei das „Jetzt". Tag, Monat, Jahr seien nichts als die Vervielfältigung, d. h. als die Continuität dieses Jetzt mit sich selbst. Die Einheit dieser perennirenden Continuität des Jetzt — die Ausdehnung[1] — mit der Monas, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, sei nichts Anderes, als die *οὐσία*, die Wesenheit des Seins selbst.

In der That ist jene wie diese: als perennirendes Dasein gesetztes Nichtsein, daseiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sextus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Wesenheit der Zeit körperlich sei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), so glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Bestreitung dieser Ansicht als einer wirklich heraklitischen durch Sextus, dennoch ganz consequent von Heraklit gesagt werden konnte[2]. Die Zeit war ihm, wie auch das sinnliche Feuer, eine erste und reinste Erscheinung des Gesetzes von der Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht, das sich durch Alles hindurchzieht. Aber sie war ihm nicht dieses Gesetz selbst, eben weil

---

deutung als der durchaus heraklitische Ursprung von der stoischen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. I, 22. hören: „die meisten Stoiker sagen, das Wesen der Zeit sei die Bewegung" (*τὴν κίνησιν*). So sind auch jetzt die Widersprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich sei, von selbst klar.

1) Man sieht, daß diese begriffliche Auffassung der Zeit sofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieselbe Continuität ist, in dieser Hinsicht identisch ist. Diese innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum ist auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), sich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeschiedene nur im Denken zu fassende Wesen des Alls gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urwesens als Raum sich gegenwärtig in den Zendschriften keine Spuren zu finden scheinen.

2) Deshalb definirt auch Chrysippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Κρόνος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον* „den heraussondernden (zum realen Unterschied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Ephesier *διαχωρίσεων* nennt Lauf des Flusses".

sie schon eine Daseinsform desselben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen sich durch Alles hindurchziehenden Logos selbst, mußte somit Heraklit als ein Bestimmtes und somit Körperliches gelten. Die Zeit sei körperlich und dennoch Erstes, heißt also bei ihm nichts, als daß sie die erste Verwirklichung jenes Princips, daß sie schon ein Dasein desselben, aber nicht das Princip selbst war [1]).

Wenn daher Sextus im Verlauf seiner eigenen Beweisführung, daß die Zeit nicht körperlich sein könne, sagt (ib. 232 [2]): „Und diejenigen, welche sagen, nach Heraklit sei das Erste kein Körper, sind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich sie für das Erste bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erste Körper war, so wären sie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht also ist das Sein (*τὸ ὄν*) nach Heraklit die Zeit; vielmehr ist es nach ihm Luft, wie Aenesidemos sagt", — so ist schon in dem ersten Satze dieser Stelle Wahres und Falsches durcheinander geworfen, denn richtig und interessant ist der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erste bei Heraklit sei kein Körperliches. Diese theilten also auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, *ἀρχή*, sei. Diese waren also zu der richtigen Einsicht vorgedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit, noch Luft, noch irgend ein Körper, sondern das selbst unkörperliche Gesetz alles Seins sei.

Die Meinung dieser vereint sich daher sehr wohl damit, daß von Heraklit die Zeit als erster Körper in dem oben erörterten Sinne bezeichnet werden konnte.

So consequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffassung der

---

Wenn also Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abstand) der Bewegung der Welt" „*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*" definirt, so dürfte schon hier die wesentliche Identität dieser Definition mit dem *ἐκκριτικος ῥόος* klar sein.

1) Vgl. das physische Wesen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem sowohl die platonische als stoische Definition der Zeit sich blos als der logische Ausdruck desselben erweisen werden.

2) *καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δέ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, κἂν ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Das Letzte ist nun freilich wieder in mehr als einer Hinsicht falsch. Den Grund dieses Mißverständnisses werden wir bei der Elementarlehre näher sehen.

Zeit bei Heraklit erscheint, so erinnert dieselbe doch umsomehr an die Zernane Akerene der Zendlehre, als auch diese daselbst (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erscheint, wie sie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegensätze, sondern die der Entfaltung des Gegensatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daseins bedeutet (cf. Damascius l. l.).

Nach diesen Parallelen kann auch die Heraklit so besonders geläufige und von ihm vorzugsweise beliebte Darstellung seines Princips als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erscheinen mit der so großen Rolle, welche dieses Element in der Zendlehre bekanntlich spielt (siehe Herod. III. 16. *Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι πῦρ*, vgl. Brisson. Regn. Pers. II, 14. und Emèric David, Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit bestimmter aber tritt dieser Zusammenhang dann hervor, wenn man berücksichtigt, daß die Zendlehre zuerst unterscheidet zwischen dem sinnlichen, materiellen Feuer und einem präexistirenden unkörperlichen und gleichsam intellectuellen Urfeuer, eine Unterscheidung, von der sich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das positivste zeigen wird, daß sie bei Heraklit nicht nur gleichfalls ganz ebenso Statt hatte, sondern auch daß sie einen der wichtigsten Punkte für sein richtiges Verständniß bildet, dessen Uebersehen die Ursache war von allen Mißverhältnissen, zu denen sein Feuer die Veranlassung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht schon aus dem Allgemeinen seiner Philosophie klar sein, jedenfalls aber im physischen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unsinnliche Feuer (das „nicht untergehende", wie er es bezeichnet zu haben scheint), nichts anderes gewesen ist, als der ideelle Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als solche, das reine und allgemeine unsinnliche Gesetz der absoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtsein; also dasselbe, was ihm die unsichtbare Harmonie ist, d. h. die gedachte, noch durch kein sinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird sich zeigen, daß nur in diesem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des obersten und durch Alles hindurchgehenden Principes, der *ἀρχή*, eingenommen haben kann[1]): daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, ignis artificiosus und inartificiosus, über welche man sehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann p. 507 sqq. Wir sagen, daß dies ignis artificiosus analog, aber nicht identisch

wirklich erscheinende Feuer ihm nur die erste und reinste Verwirklichung, das sinnliche Bild jenes reinen Feuers gewesen ist. Ganz so wird nun aber in der Zendlehre (s. Zendavesta von Kleuker I. p. 44 sq., cf. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II, 1. p. 127) das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus diesem geworden dargestellt. Es wird dieses Urfeuer ferner (s. Kleuker a. a. O. und I. p. 143—157. cf. Anhang Bd. II. T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit[1]) und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Wesen geschaffen hat, Ausdrücke, die sich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraklit nach Fragmenten oder Berichten von seinem kosmogonischen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer gesagt hat. Gewiß sind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorstellung, welche der Parse mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitischen Gedanken, dem Gesetze des Werdens, identisch gewesen sein sollte: es spricht sich vielmehr in jenem Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwasser, Urlicht, also eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite steht, nur der Idealismus der parsischen Religion aus, wie er für die sinnliche Vorstellung vorhanden sein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraklits historischer Zusammenhang mit der Magierlehre und seine Kenntniß derselben erwiesen ist, jene Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieses Urfeuers als Symbol für sein absolutes und weltbildendes Gedankengesetz — als auf dem Boden jener parsischen Anschauungen erwachsen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraklits enthält die Zendreligion manche

---

mit dem ideellen Feuer Heraklits ist; denn dessen intelligibles logisches Feuer wird in dem ignis artificiosus als physische Lebenskraft mißverstanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das stoische ignis artificiosus, *πῦρ τεχνικόν*) Feuer seit Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen" genannt. Die Thätigkeit ist auch die Grundanschauung des Worts in der Zend-Avesta. Es wird als beständig wirkend und sich bewegend gedacht und als „bis zur Auferstehung von dieser Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend", Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Kleuk.; ebenso heißt es Si-ruzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe ist" ꝛc.

nicht undeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I. 131.) von der Elementarverehrung der alten Perser erzählt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Winden, diesen allein opfern sie von Alters her“: ein Bericht, in welchem wir theils eben so viel abweichende, theils in Bezug auf das Aehnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge sehen, um eine besondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendlehre die bestimmte Anschauung von dem directen Gegensatze zwischen Feuer und Wasser bedeutungsvoll hervortritt: jenes, das Feuer, ist männlich, dieses weiblich[1]); aus der Vereinigung beider ist das Licht entstanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entspringt (S. Kleuker a. a. O.[2]).

Endlich aber können wir nicht umhin, unsere Ueberzeugung noch über einen ganz besonders hauptsächlichen, an Consequenzen nicht unfruchtbaren Punkt auszusprechen, in welchem der Einfluß der Zendlehre und ihrer Anschauungen auf Heraklit nach unserer Ansicht unverkennbar ist und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben schon oben darauf hinverwiesen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerksam gemacht hat, daß das Wort λόγος. — welches doch in seiner ursprünglichsten Bedeutung

---

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es frägt sich selbst, ob nicht etwas an heraklitische Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden ist in dem interessanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Persern wäre es die größte und, wenn sie angewandt würde, unablehnbare Anflehung (τῶν ἱκετευμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον) gewesen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß steigend drohte, das Feuer in das Wasser zu entlassen (τὸ πῦρ ἐς τὸ ὕδωρ ἀφῆσειν); er erlangte dann unweigerlich, worum er bat: es erlangend aber wurde er bestraft um der Drohung (διὰ τὴν ἀπειλήν) willen „ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην“. Man übersetzt diese Stelle stets „weil sie eine gegen das Gesetz und gegen die Natur geschehende sei“ (z. B. Wyttenbach. naturae contrariam). Aber es muß zweifelhaft erscheinen, ob dies richtig ist, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, statt einfach παρὰ νόμον καὶ φύσιν zu sagen, mit der Präposition abzuwechseln und statt des energischeren παρὰ das schwächere κατὰ, welches auch nur seltener als jenes diesen feindlichen Sinn hat, zu setzen. Es frägt sich also, ob man κατὰ und den Genitiv nicht in seiner ursprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffassen und demnach übersetzen soll „weil sie eine gegen das Gesetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geschehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöschen des Feuers wirklich stattfindet) geschehende sei.

„Wort" heißt — von Heraklit zu allererst in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden sei. Wir haben aber auch bereits oben (s. p. 325 sqq.) durch Fragmente und Berichte nachgewiesen, wie wir hoffen, und werden dies später noch durch später zu betrachtende Bruchstücke erheblich bestätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und subjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, sondern daß λόγος (wenn es nicht eben seine unmittelbarste Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchstück bei Stobäus, s. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Wesenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Gesetz alles Daseins, das Gesetz der Welteinrichtung bedeutet, kurz dasselbe, was in den Verbindungen λόγος ὁήκων τοῦ παντός oder λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα nur explicirter hervortritt. Allein wie erklärt sich diese bei genauer Betrachtung höchst auffällige Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Dasein regierende Gesetz durch λόγος „das Wort" zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieser Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von λέγω sammeln, löst die Schwierigkeit gewiß nicht und ist schwerlich richtig. Denn zuvörderst würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit sogar mit λόγος wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande sein, den Gebrauch dieses Wortes für jenes Gesetz des Daseins zu erklären. Denn dieses Gesetz ist dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Existenzen Gesammeltes und Abstrahirtes, sondern umgekehrt, der heraklitischen Philosophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, ist alles empirische Dasein nur aus jenem Einen und unsichtbaren Gesetze geworden. Ferner steht der Ableitung von λέγω. sammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „sprechen" entgegen, und ebensowenig findet sich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit λόγος den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt sich also dieser befremdliche und zugleich an so tiefen Anschauungen reiche Gebrauch des „Wortes" für das kosmogonische Princip, für das weltbildnerische, allem Einzelnen Dasein gebende und es regierende Gesetz?

Es erklärt sich — durch die historisch nachgewiesene Kenntniß Heraklits von dem parsischen Religionssystem und die hierdurch in ihm erweckten Anschauungen. Nach der Zendlehre ist (s. Zendavesta von Kleuker T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige seinem Wesen nach Wort. Das Wort „Honover" ist das Schöpfungs- und Gesetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

standen ist und alle Wesen geschaffen worden sind (s. Kleuker ib.. Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107 [1]). Selbst das Urfeuer, Urwasser und Urlicht sind erst durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unablässig fortspricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Izeds des Himmels, von den Amshaspands und den Ferners durch die ganze Natur fortgesprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, schnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes, das vortrefflichste Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd selbst ist identisch mit diesem Wort; sein wesentlicher Name ist „vortreffliches Wort“ [2]; und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft (es ist hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraklitischen ἓν τὸ σοφόν hervortritt), Der, der alles siehet, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem ꝛc.“ [3])

---

1) „Zoroaster fragte Ormuzd und sprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verschlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägst, welches ist das große Wort, von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Wasser war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (!) war; ehe reine Menschen und Dews ꝛc., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeschaffenen Ormuzdskeime? Dies sage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige schnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zoroaster, war vor Himmel und Wasser und Erde ꝛc. ꝛc.

Bete, o Sapetman Zoroaster, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung bist ꝛc. Führe, wenn Du reden kannst und Tage der Gesundheit hast, Honover im Munde ꝛc. ꝛc. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Wassers ꝛc. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geschöpfe und Amhaspandskörper geboren worden. — Ich selbst, in Herrlichkeit verschlungen, habe dies Wort gesprochen mit Größe und alle reine Wesen, die sind und gewesen sind und sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzds Welt gekommen. Noch jetzt spricht mein Mund dieses Wort in aller seiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt sich ꝛc. ꝛc.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitisirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als διοικοῦν τὰ ὅλα geschildert, mit dem Ausdruck ἡ ἀρίστη γνώμη bezeichnet wird.

3) Vgl. p. 185. 186. „Mein Name ist das Jetzt. Mein Name ist das Alles und Halter des Alles“ ꝛc. Mein Name ist: der alles weiß; der das Beste weiß; Urheber von allem. Mein Name ist das Wort von Allem“ ꝛc.

(Kleuker, Jeſcht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Geſetz ſelbſt iſt durch dies Wort entſtanden. Ja, das Geſetz und Wort ſind ſelbſt identiſch; denn das Geſetz iſt nur der Körper, durch welchen das himmliſche Wort ſich geoffenbaret hat (Si-ruzé, Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Geſetz wird deshalb „Wort Ormuzd's“ und ebenſo das himmliſche Wort „Geſetz der Mazdeiesnans“ angeredet, und als dieſe Verkörperung des von Ormuzd geſprochenen Wortes heißt das Geſetz Zoroaſters darum Zendaveſta, lebendiges Wort (ſ. Kleuker ib. I. p. 36.).

Dieſe Anſchauung vom Worte als des Schöpfungs- und Geſetzeswortes, als des weltbildneriſchen Princips und des zugleich fortwirkenden, alles Daſein erzeugenden und beherrſchenden Geſetzes, fand Heraklit in der perſiſchen Religion vor, und hat ſie ſtricte in den Ausdruck *λόγος* übertragen. Der ſpeculative Inhalt ſeines weltregierenden Geſetzes iſt ihm eigenthümlich, der Gedanke deſſelben, das Werden begriffen als die proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein, iſt ihm durchaus originell, aber das Ausſprechen dieſes ihm nach ſeinem entwickelten Inhalt unausſprechlichen Geſetzes als Wort, als Logos des Alls, iſt dem magiſchen Religionsſyſteme entlehnt, reſpective durch die Kenntniß deſſelben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perſer Ormuzd, „abgemeſſene Weisheit, Wiſſenſchaft und Geber der Wiſſenſchaft“, wenn er ihn „das Wort von Allem“ nannte, ſo iſt das dieſelbe Bezeichnung, die Heraklit auf ſein abſolutes, weltbildendes und welterhaltendes Geſetz überträgt, wenn er es das „Eine Weiſe“, den allein „die Welt regierenden Ausſpruch“ (*γνώμην, ἥτε οἴῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* ſ. oben § 15.) und das das All durchwaltende, ſich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber ſein, daß ſein Logos als Geſetz des Alls nicht von Sammeln, ſondern von der Bedeutung Wort abzuleiten iſt und ſomit jenen perſiſchen Urſprung hat, ſo wird ſich dieſer Zweifel vielleicht ſchon durch das eben berührte Fragment beim Diogenes hier beſeitigen, da für die weltleitende *γνώμη* in demſelben keine der Ableitung des Logos von Sammeln entſprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz verwandte von Ausſpruch, Sentenz zu Gebote ſteht, welche wir ſchon oben bei der Ueberſetzung des Bruchſtücks gewählt und begründet haben.

Vorzugsweiſe aber wird dieſe Verbalbedeutung des Logos bei Heraklit beſtätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name“ in ſeiner Philoſophie einnimmt, worüber wir auf die ſpätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweiſen müſſen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment

zu erinnern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend Avesta. Das himmlische Wort, welches Alles geschaffen hat und fort und fort schafft, ist selbst zugleich Name. Es ist Ormuzd's Name. Zoroaster frägt Ormuzd [1]: „O Herrlichkeitverschlungener Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches ist das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ꝛc. ꝛc. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaster, Name der Unsterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ꝛc. ꝛc. Und Zoroaster spricht: „Lehre mich diesen Namen in seiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, diesen über alles großen, himmlischsten, reinsten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der schlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit περιγίνεται sagt, s. p. 310), Gesundheit giebt“ ꝛc. Und nun sehe man die unendliche liturgische Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd seinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name ist: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name ist Versammlung, — Grund und Mittelpunkt aller Wesen.

Mein Name ist allvermögende Kraft.

Mein Name ist reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeschöpfe.

Mein Name ist Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft, Geber der Wissenschaft.

Mein Name ist: Der nie müde wird; der Alles siehet.

Mein Name ist Quell der Gesundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name ist Gesundheit; giebt sie im höchsten Sinne.

Mein Name ist König.

Mein Name ist Großer.

Mein Name ist Glanz, — höchster Glanz.

Mein Name ist Vielschützer, — Bestschützer.

Mein Name ist Weitseher, — Weitschauendster.

Mein Name ist der Weg zeigt und Menschen bekleidet.

Mein Name ist Richter der Gerechtigkeit: Beschützer: Ernährer.

1) Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Kleuk.

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urheber von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Reiner Wille des Guten" ꝛc. ꝛc.

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wesentlich Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort", schlechthin identisch mit dem „Namen" (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso ist bei Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter λόγος. Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus*). Und wenn es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusammenhängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, sondern auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, als ein ἀπόῤῥητον aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastrischen Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Idee der Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklichungstrieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier dieser Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen werden will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Religionsgebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Namens, des Wortes „Honover", welches von Ormuzd und seinen Geistern ununterbrochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schöpfung erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche Aussprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht. „In der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd, — predige diese Namen, o Sapetman Zoroaster, lies sie, sprich sie Tag wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Sitzen; umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem Ort, aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — allezeit predige meine Namen." „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmettern, Dewsmenschen und Magiker und Peris, Dews, die ohnmächtig, taub und blind machen, zweifüßige Schlangen ꝛc., so sprich meinen Namen in

*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erledigt sich also auch hier die von Bernays gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und § 35.

seiner vollen Weite Tage wie Nächte" ꝛc. Und gerade so wie dies ununterbrochene Aussprechen des Namens Gottes in der Zendavesta ein Hauptdogma in kosmischer wie ethischer Hinsicht und absolute Bedingung alles Bestehens und aller Erkenntniß ist, — ganz so wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weise, der „Name des Zeus", das Wort genannt, welches einerseits „allein ausgesprochen werden will". Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegensatz hinzufügt, daß es auch dasjenige sei, welches allein nicht ausgesprochen werden will, so zeigt sich hieran nur an einem Beispiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewiesene Stellung zu den verschiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anschauungen und Dogmen derselben als Material seines speculativen Denkens und Darstellens frei auszubeuten[1]).

1) In der Individualität Heraklits prägt sich auf das markigste in Bezug auf die religiösen Speculationen des Orients jene welthistorische Stellung aus, welche ein ebenso geistvoller als umfassender moderner Forscher, indem er sich gegen die Kritiker ausspricht, welche noch immer den griechischen Geist für einen „in barbarischer Wildniß aufgewachsenen Autodidakten" halten möchten, dem griechischen Genius im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweist. Diese Stellung läßt sich nicht trefflicher charakterisiren als mit dem schönen Vergleiche jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieser wichtigen Periode (— es ist die Rede von der Periode des Thales, des Pythagoras, ꝛc.) die Gelehrsamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern sammelten zu neuer Aussaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden" (Lepsius, die Chronologie der Aegyter T. I. p. 55.). Wie total verschieden bei Herakleitos die Frucht von jener Aussaat, wie durchaus originell und selbständig der von ihm producirte Gedanke war, wie seine Kenntniß der religiösen Anschauungen des Orients nur als geistiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiösen Vorstellung und Lehren **als solche** — wie sie in jenen Religionen vorhanden war — sich bei ihm wiederfindet, ist wiederholt näher nachgewiesen worden. — Nicht ganz ebenso verhält es sich mit Pythagoras. Von diesem ist seit lange sein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgesprochen werden soll, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er sich von Herakleitos gerade dadurch unterscheidet, daß er die ihm vom Oriente überlieferten religiösen Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit, Seelenwanderung ꝛc. ꝛc.) als solche acceptirte und beibehielt, wie er sie vorfand, sie untereinander verbindend und combinirend, während der Ephesier sie vielmehr in ihren inneren speculativen Gedankengehalt auflöste und aufhob und sie nur als Material der Darstellung und Verkörperung seines eigenen treibenden speculativen Begriffes gebrauchte. Wer die Natur des Gedankens und die Geschichte der Philosophie und Religionsphilosophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieses Unterschiedes, noch über seine tiefe Bedeutsamkeit in Zweifel sein können. Bei dieser Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Ansicht, Herakleitos von Py-

Die Anschauung des Absoluten als Wort und als Name, — und es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identisch dies beides ist, — ist also für Heraklit wie für den Parsismus wesentlich und bei beiden übereinstimmend.

Diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos ist somit nur die Bestätigung für den von uns schon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1.) geführten und seitdem durch alles Folgende wohl zur Gewißheit erhobenen

thagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, sondern zwei historische Standpunkte des philosophirenden Geistes überhaupt — trennt, muß es von hohem Interesse sein, zu hören, wie sich Herakleitos selbst über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß seine Kritik diesen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten seiner Stellung erscheinen läßt. Denn in einem Bruchstücke, welches wir an seinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, gesteht einerseits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, Forschung (ἱστορίην) getrieben hat am meisten von allen Menschen". Worte, in denen, da ἱστορίη hier schwerlich in einem andern Sinne zu nehmen ist, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen solcher Kunde bestehende Forschung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals schwerlich solche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Ueberlieferungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß wir hier also Herakleitos dem Pythagoras ein Lob spenden sehen, welches genau demjenigen entspricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören, II, 77: μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα, λογιώτατοι εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην, Worte, welche nach Vorangang von Bunsens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepsius (Chronologie I. p. 40.) schön übersetzt, es seien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetsten Menschen von allen die er kennen gelernt, indem sie unter allen Menschen am meisten für die Erinnerung aufbewahren", und dahin interpretirt, es bezögen sich jene Worte nicht allein auf geschichtliche Ereignisse, sondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, sie seien das literateste Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern sagt, daß sie die am meisten von allen μνήμην ἐπασκέοντες seien, so sagt Heraklit von Pythagoras (— auch die Art, wie ihn Heraklit mit Hekatäus und Hesiod, mit einem Dichter und einem Geschichtschreiber zusammenstellt, deutet darauf hin), daß er am meisten von allen ἱστορίην ἤσκησε, d. h. Kunde einzog von allen solchen Erfahrungen aller Art, wie sie nach Herodot die Aegypter am meisten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte seine Weisheit zu einer Vielwisserei und schlechten Kunst". Was Heraklit dem Pythagoras in diesen Worten vorwirft, ist, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Eklekticismus, ist eben nur das, daß er die verschiedenen allüberallher aus dem Orient geschöpften religiösen Traditionen und Vorstellungen, statt sie in ihren Begriff aufzulösen, als solche bestehen läßt und zu einem philosophischen Lehrgebäude verbindet; vgl. § 31.

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerst, der Logos als Typus der Existenz, als die vorbildliche Idee der Welt erscheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (s. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinstellt, — die Quelle des platonischen Logesbegriffes zu suchen ist, der sich bekanntlich von Plato zu Philo[1]) und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß schon Hugo Grotius diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos gefühlt haben muß, wenn er sagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe *περὶ τοῦ λόγου* Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε κτλ.* (siehe oben). Man vgl. denselben Grotius de veritate relig. Christ. I. § XVI. nota 2., wo er zu dieser Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21, p. 19) anzieht: apud vestros quoque sapientes *λόγον*, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.

Ganz wie Tertullian, spricht sich Lactantius (Inst. div. IV, 9. p. 291) ed. Dufresne darüber aus: melius Graeci *λόγον* dicunt quam nos verbum, sive sermonem; *λόγος* enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.

Villoison in seiner gelehrten Abhandlung über die physische Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieser Anschauung des Ephesiers einzugehen[2]), an der Bedeutung „Verbum" des demiurgischen heraklitischen Logos fest, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen seinen Formen als *λόγος*, *λόγος κοινός*,

1) Wenn Philo den Logos *πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων* nennt, so ist dies noch wörtlich dieselbe Bezeichnung, welche uns so oft bei Heraklit begegnet (mit *διοικῶν*, *διήκων* oder *διέπων* ꝛc. verbunden).

2) In letzter Analyse wird sich übrigens auch uns dieselbe erst in § 35. ergeben.

λόγος σπερματικός zurückführt[1]). Außer den angeführten Stellen führt Villoiſon noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I, 46. p. 330. ed. Colon.) an: τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς und meint, daß Juſtinus dieſe ausgezeichnete Ehre dem Heraklitos wegen des Logosbegriffes deſſelben widerfahren laſſe. Es können jedoch die Worte des Juſtinus, wie zumal der Schluß derſelben (καὶ οἱ ὅμοιοι) zu zeigen ſcheint, auch in einem beſchränkteren blos ethiſchen Sinne genommen werden[2]).

Iſt es nun auch im Allgemeinen in der Wiſſenſchaft eine lange anerkannte Thatſache, aus welchen Quellen Johannes ſeinen Logosbegriff geſchöpft hat, ſo möge es doch erlaubt ſein, dieſe Unterſuchung mit der Bemerkung zu ſchließen, daß wenn die obigen Anſchauungen der Zendlehre vom „Worte“ feſtſtehen und wenn ferner feſtſteht, daß Epheſus ſeit je ein alter und vorzugsweiſer Sitz perſiſcher Magierlehre geweſen iſt (ſ. Creuzer Symbol. II. p. 597; Lobeck Aglaoph. p. 1330 sqq.), und wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.) behauptet, daß das Evangelium Johannis in Epheſus geſchrieben worden ſei, durch die Zuſammenreihung aller dieſer Punkte ein ſpecielles und beſonders helles Licht auf das vierte Evangelium und ſeinen berühmten Eingang fällt: Im Anfang war das Wort![3]) —

Dies ſind die hauptſächlichſten Spuren des Einfluſſes, welchen die

---

1) Das Verdienſt dieſer Abhandlung um Heraklit beſteht gerade darin, daß Villoiſon bei manchen Einzelheiten der ſtoiſchen theologiſchen Phyſik nachweiſt, wie die Stoiker, um mich Villoiſons Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „κατὰ πόδα“ Herakleitos gefolgt ſind.

2) Nämlich als auf die ethiſche Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο, wozu Simplic. Comm. in Ench. T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: θεῖοι γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄκρον καὶ ἐξῃρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄκρον, θεῖον, ὅτι πάντων ἀκρότατον θεός.

3) An das bekannte Geſtändniß des heiligen Auguſtinus (confess. VII. c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneiſchen Lehre vom Logos überzeugt worden ſei — und Plato ſelbſt hat Begriff wie Ausdruck erſt von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.

magische Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darstellungsweise Heraklits und auf seine Anschauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend sorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zusammenhänge nachzuweisen, müssen wir Solchen überlassen, welche gründlichere Kenner der persischen Religionsurkunden und sie in der Sprache der Originalien zu lesen befähigt sind*).

— — —

*) Wie sehr sich die oben dargelegte Ansicht von der von Gladisch (Religion und Philosophie, Breslau 1852) — und ebenso in Bezug auf die heraklitische Benutzung des aegyptischen Stoffes von der von Roeth (Gesch. der abendl. Philosophie) — unterscheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

§ 17. Unterſchied der *Δίκη* und *Εἱμαρμένη*.

Wir kehren von dieſem Excurſe zu der *Δίκη* zurück, die uns in dem letzten Fragment beſchäftigte und von der wir beſtrebt waren, nachzuweiſen, daß ſie dem Heraklit nichts Anderes iſt, als ſeiende Negativität, alſo daſſelbe was Krieg, Harmonie ꝛc., d. h. eine Form ſeines abſoluten Princips, aber nach der negativen Beziehung deſſelben auf das Einzelne aufgefaßt. Ganz deutlich tritt dies in dem bereits p. 115 sq. aus Origenes angeführten und erörterten Fragment hervor: „*Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*“. „Man muß wiſſen, daß der Krieg das Gemeinſame und die Dike (d. h. das der Exiſtenz zukommende Recht) der Streit iſt, und daß Alles entſteht nach dem Geſetz des Streites und nach ihm ſich verwendet“. Denn ob man nun der von uns nach der Schleiermacher'ſchen Vermuthung angenommenen Textesverbeſſerung beitritt, oder ob man ſie, wie Schleierm. fürchtet (p. 419) zu kühn findet, immer geht das aus dem Bruchſtück unzweifelhaft hervor, daß die Dike mit dem Krieg und Streit identiſch iſt, d. h. daß wie der Krieg das kosmogoniſche Princip, der Vater aller Dinge iſt, deshalb auch das Recht aller Exiſtenz kein anderes ſei, als eben dieſelbe, die reale Aufhebung und Vernichtung alles Einzelnen nach ſich ziehende, Identität des Gegenſatzes von Sein und Nicht, der es auch ſein Daſein verdankt. Und ſchon bei der erſten Erörterung des Fragments iſt, worauf wir rückverweiſen müſſen, ausführlich gezeigt worden, daß das von Schleierm. unverſtändlich gefundene *χρεώμενα* nichts Anderes iſt, als eine ſehr deutliche und echte Beſchreibung deſſen, daß die Dinge nur nach demſelben Geſetze, durch das ſie entſtanden und das alſo ihr an ſich ſeiendes Recht bildet, auch in ihrer Wirklichkeit verwaltet und aufgehoben werden; daß alſo das dem Einzelnen wirklich zukommende Recht, die Dike, kein anderes ſein kann, als die Aufhebung durch denſelben Streit, durch den es auch geworden iſt. „Denn Alles, was entſteht, iſt werth, daß es

zu Grunde geht". Das *χρεώμενα* (*κατ' ἔριν*). d. h. die ihre Aufhebung herbeiführende Verwaltung der Dinge nach dem Gesetze des Streits ist also die eigentliche Seite und Thätigkeit der Dike.

So erschien sie schon in dem Fragment von der Sonne.

So erscheint sie noch deutlicher in einem erst später vollständig anzuführenden und näher zu erörternden Fragment (bei Clemens Strom. V. c. 1.), „und die Dike wird ergreifen die Lügen-Verfertiger und Zeugen", ein Fragment, welches die Bedeutung der Dike um so klarer nachweist, als wir sehen werden, daß diese „Lügen-Zeugen und Verfertiger" nicht Subjecte, sondern die trügerisch ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne sind.

Bedeutungsvoll tritt endlich noch einmal der „Name der Dike" auf. Clemens hatte von der Strafe gesprochen und fährt fort (Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 586. Pott.): *καλῶς οὖν Ἡράκλειτος, „Δίκης ὄνομά, φησιν, οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν"*, „und schön sagt Heraklit „„nicht einmal den Namen der Dike würden sie kennen, wenn dies nicht wäre"". Es ist allerdings wahr, daß es ein merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn Clemens die Worte *εἰ ταῦτα μὴ ἦν*, die er gerade brauchte, auch schon so bei Heraklit vorgefunden haben sollte, weshalb wir sie auch nicht bestimmt als Heraklit zugehörig hervorgehoben haben. Allein wenn nur, woran nicht zu zweifeln, der Vordersatz ganz wörtlich angeführt ist, so kann in der That nicht viel Anderes gefolgt sein. Und auch der Zusammenhang des Sinnes kann wohl nur der gewesen sein, daß wenn die Dike sich nicht thatsächlich zeigte und äußerte in der wirklichen Negation und Aufhebung der Einzelheit, [illegible] den Einzelnen, welche ihm wie wir bei seinen ethischen Fragmenten noch näher sehen werden das Grundprincip des Gerechten ausmachte, den sich selbst und die Dinge für ein Beharrendes haltenden und an diesem Beharren festhalten wollenden Menschen nicht einmal dem Namen nach bekannt sein würde, so daß der Menschen Lehrmeister in der Gerechtigkeit der ihnen dieselbe zur Anschauung bringende — Untergang ist.

Wenn so die Gerechtigkeit die negative Beziehung des heraklitischen Absoluten auf das Existirende und Einzelne ist, so kann es doch bei Heraklit keine blos negative Bestimmung geben. Dies ist der heraklitischen Philosophie, wie wir oft gesehen haben, nach ihrem innersten Gedanken durchaus wesentlich und zeigt sich auch an dem Begriff der Dike. Ist dieser die Negation des Einzelnen, so ist — und dies liegt schon in dem Gedanken der Umwandlung, der *μεταβολή* überhaupt — gerade mit dem Nichtsein des Einen und durch dies Nichtsein das Sein des Andern

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kömmt die Existenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitischen Dike schlägt daher sofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtsein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Diese Verknüpfung gerade, welche das Positive, die Existenz, als durch ihr Gegentheil, das Negative, nothwendig bedingt zu fassen weiß, ist der innerste Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, der *εἱμαρμένη*, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Causalnexus — nicht zwei seiende Dinge, sondern das Bestehen des Einen mit dem Nichtsein des Andern zusammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, daß diese also nur die positive Seite der Dike ist, zeigt zunächst die heraklitische Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „*ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*". „Die Nothwendigkeit bindet die Wesenheit des Seins zusammen". Ebenso wird von ihm im Kratylos[1]) die *ἀνάγκη* als ein Band, *δεσμός*, definirt. Ja in den Worten daselbst: *δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία*. „welches Band ist wohl das stärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen", tritt auf das Deutlichste diese Auffassung der *ἀνάγκη* als des positiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie sie eben nur als solche Bestehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit ist also die Quelle jener den Stoikern so geläufigen Auffassung, welche die *εἱμαρμένη*, die rerum omnium necessitas, als Band und Verknüpfung, illigatio. ausspricht. So nannten die Stoiker nach dem falschen Plutarch, Placit. I, 28. die *εἱμαρμένη* „*εἰρμὸν αἰτιῶν, τούτεστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*". „Verknüpfung (Reihe) der Ursachen, d. h. Anordnung und unüberschreitbare Verbindung" und bei demselben Berichterstatter, ib. I. 27., angeordnete Verflechtung der Ursachen, *συμπλοκὴν αἰτίων τεταγμένην*. So bezeichnet sie Marc. Anton. X, 28. kurzweg als *τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, als „unsere Verknüpfung" und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unsern Untergang bedeutet[2]), über den er tröstet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie schreiend zur Schlachtbank geschleppte Schweine erleiden.

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „*ὅμοιον* (nämlich wie ein solches schreiend abgeschlachtetes Thier) *καὶ ὁ οἰμώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῇ τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, d. h. also, unser Untergang ist ja nur unsere Verknüpfung, durch die unser Geschlecht ꝛc. besteht. Es

So setzt derselbe Autor X. 5 ἐπιπλοκὴ αἰτίων für die εἱμαρμένη, indem er denselben Trost giebt, daß wir auch bei theilweiser Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk sein sollen, wie dies Negative auch positiv ist, wie wir nur aus derselben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unsere Existenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zustoße, es war Dir von Ewigkeit her ja bestimmt und dieselbe Verflechtung der Ursachen spann von Ewigkeit her zusammen sowohl Dein Bestehen überhaupt, als auch das Zustoßen dieses Ereignisses". Dieselben Stoiker erklärten aber auch, was besonders bezeichnend ist und nicht wenig bestätigend für die Bedeutung, die wir der εἱμαρμένη bei Heraklit angewiesen haben, Zeus selbst als die εἱμαρμένη (s. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenso wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Positiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes" bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I, 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit". In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächst die Aufhebung und das Aufgehobensein des Einzelnen. Diesen zunächst negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber diese negative Macht ist es, die selbst vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne schaffend ist, „rem ex se gignit", wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und diese nothwendige Verknüpfung von Entstehen und Vergehen, von dem negativen und positiven Wesen der Reihe ist eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Berührung oder die Gemeinschaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen siehe bei Gataker ad M. Ant. l. l. und Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitisirende Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι hingewiesen und Creuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἔνδεσις die fatalistische Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die positive, Anderem Daseingebende, Seite darin, durch die wir selbst unsere Existenz empfingen, die Hinweisung auf diese Wechselwirkung, und das sich gegenseitige Bedingen des Entstehens und Vergehens, weshalb anstatt der negativen Bestimmung „Untergang" oder der allgemeineren und formellen Bestimmung „Nothwendigkeit" ἔνδεσις gesagt und so der positive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Uebersetzung von Casaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an sich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht bestimmt genug aus.

I. 20. p. 92.). — Was wir durch diese Stellen zu bestätigen gesucht haben, ist, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie schon aus den erstangeführten Worten des Theaetet sich ergiebt, das die Wesenheit des Seins Zusammenbindende, daß sie ihm ein Band, *δεσμός*, ist, daß die Bedeutung dieses Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem Sein ist[1]), daß die heraklitische Nothwendigkeit somit nur dasselbe was auch seine *Δίκη*, nur in positiver Wendung ist, nämlich die Seite des Absoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen selbst dem Einzelnen Dasein und Bestehen verleihet.

Es ist nun gewiß von nicht geringem Interesse, zu sehen, wie es die genau diesen Begriffsmomenten entsprechende, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde, Vorstellung ist, welche wir noch in den heutigen orphischen Hymnen mit *δεσμός* verbunden finden. Im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von diesem Gotte:

„ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτὸς
δεσμοὺς ἀῤῥήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον".

„Der Du alles verzehrst und alles auch wieder vermehrest
Der unzerbrechliche Bande Du schlingst ums unendliche Weltall.
(Uebersetzung von Dietsch.)

Diese gedoppelte und gegensätzliche Beziehung des Kronos zur Welt, diese Verknüpfung seines negativen Wesens mit seinem positiven, der Vernichtung selbst mit der Geburt, als deren Einheit er gepriesen wird, werden also die „unzerbrechlichen Bande" genannt, die Kronos um die Welt schlingt, der er gerade durch dieses, an jedes Nichtsein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Bestehen gewährt. Die „Bande" sind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Existenz ihr Bestehen hat[2]).

1) Plato sagt nicht: *ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα συνδεῖ*, dies wäre die gewöhnliche Verstandesvorstellung von dem Causalnexus, in welche die Stoiker allerdings, selbst wo die speculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchschimmert, nur zu oft verfielen, die Vorstellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne selbst darin aufgehoben zu sein. Plato sagt vielmehr *ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*; die Wesenheit des Seins, die Substanz, ist aber selbst schon im heraklitischen Sinne das allgemeine Werden, welches an sich sowohl die beständige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts ist. Beide Seiten zusammenschließend, ist es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtsein ineinanderbindend das Dasein der einzelnen Bestimmtheit durch das Nichtsein der andern zu Stande bringt und so dem Einzelnen reelles Bestehen verleiht.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den Tod p. 352. ed. H. „*ἥνικ' ἂν ἐκλύῃς φύσεως κεκρατημένα δεσμά*".

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.) gezeigt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit die Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII. Orph. Hymnus [1]) (p. 310 ed. II.), geradezu als „das Band aller Dinge", *δεσμὸς ἁπάντων*" apostrophirt wird

„ἔστησεν κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας
ἠνικα πύρφορος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr
Als auffl ammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(nach Dietsch.)

Denn daß *δεσμὸς ἁπάντων* hier schlechterdings nur in kosmischem Sinne [2]) genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem, was oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch etwas hinzufügen zu wollen.

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam gemacht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp. wie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch orphische Theologie auszudrücken wäre, als Umwandlung des reinen Apollo-Stadiums, des Moments oder Stadiums der negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen *δεσμοὺς ἀῤῥήκτους* im 13. Hymnus, auch klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Anm. 119., cf. ib. p. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon. v. 468. 469. ed. Herrm.:

ζαθέην Σαμοθρήκην
Ἔνθα καὶ ὅρκια φρικτὰ θεῶν, ἀῤῥηκτα βροτοῖσιν

von Herrmann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von *ἄῤῥηκτα* in *ἄῤῥητα* und von *ὅρκια* in *ὄργια* (— beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen —) ganz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne seinen Namen bei Suidas gelesene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107): *Ἀρβαζάκιος Ἴσαυρος — — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τριαὶν ἅμα συγκατειλημμένος πάθεσιν ὥσπερ ἡφαιστείοις δεσμοῖς ἀῤῥήκτοις καὶ ἔμενε γε ἐν αὐτοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία* (cf. Orph. Lap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

Druck von Duncker & Weidling in Berlin.

Druckfehler des ersten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	schlechtsinnigen	schlechthinnigen
10	18. „	p. 308	p. 358
14	16. „	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. „	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.	eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. „	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11. „	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6. „	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. „	uns nur	uns nun
90	3. „	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. „	heraklitischer	heraklitischen
106	15. „	während sie	während es
106	11. „	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. „	meint	meinte
157	9. „	722	712
166	4. „	hier	hin
183	5. „	Mateorologie	Meteorologie
254	3. „	τὰς πολλοὺς συνουσιῶν	τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν
260	7. „	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. „	quo .... quo	qui .... qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. „	(sc. ἥλιον),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. „	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.	Eigenschaft	Eigenschaft,

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente ꝛc., sind hier übergangen.

23808

LGr
H532
.YL

Heraclitus, of Ephesus
Lassalle, Ferdinand
Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln
von Ephesos. Vol.1.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED